مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة

تصدرها الجامعة الإسلامية/ بغداد

هيئة التحرير

١- د. منذر محمد جاسم — رئيس هيئة التحرير

٢- د. ياس حميد مجيد محمد — مديراً للتحرير

٣- د. عماد إسماعيل النعيمي — عضواً

٤- د. أحمد عيسى يوسف — عضواً

٥- د. أحمد محمد الشحاذ — عضواً

٦- د. جبير صالح حمادي — عضواً

٧- يعقوب ناظم أحمد — عضواً

٨-د. ضياء محمد محمود — مقرراً

مجلة الجامعة الإسلامية
ع ١٨، (٢٠٠٦)
بغداد - الجامعة الإسلامية
الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

الإخراج الفني: باسل عبد الكريم صالح

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة ٣٠٨ شارع ٢٢

الجامعة الإسلامية– د. منذر محمد جاسم: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

بريد الالكتروني: islamicuniversity@yahoo.com

ملاحظة: **ما يرد في المجلة من آراء ووجهات نظر لا تعبّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير أو وجهة نظر الجامعة الإسلامية.**

الهيئة الاستشارية

١. د. حارث سليمان الضاري.

٢. أ.د. أحمد مطلوب أحمد.

٣. أ.د. سامي مكي العاني.

٤. أ.د. شاكر محمود عبد المنعم.

٥. د. مكي حسين الكبيسي.

٦. د. مظفر شاكر الحياني.

شروط النشر

١. تلزم المجلة في الأعمال التي تقبلها، أن تكون مستوفية لشروط المنهج العلمي الذي تعارفت عليه المؤسسات العلمية من حيث الجدة والأصالة والالتزام بأصول البحث العلمي وقواعد التحقيق.
٢. يُقدم البحث بثلاث نسخ، مطبوعاً على برنامج (Microsoft word) بخط (Simplified Arabic) وحجم (١٥) وبلغة سليمة، وتوثيق دقيق، مع الالتزام بعلامات الترقيم.
٣. أن لا يكون البحث قد سبق نشره أو أرسل إلى أية جهة لنشره.
٤. يقوّم البحث من قبل ثلاثة أكاديميين علميين من ذوي الاختصاص.
٥. يلتزم الباحث أو المحقق بتعديل العمل العلمي وفقاً لتقارير المحكمين.
٦. ترفق سيرة ذاتية للمؤلف أو المحقق، واحداً كان أو أكثر.
٧. أن لا يكون البحث مستلاً من دراسة أو رسالة نال بها الباحث درجة علمية.
٨. أن لا يتجاوز البحث ثلاثين صفحة.
٩. أن تثبت المصادر والمراجع مستوفاة في آخر البحث مرتبة على حروف المعجم.
١٠. بعد انتهاء عملية التقويم والتصحيح، وعند القبول النهائي يقدم البحث على قرص مرن مع نسخة نهائية مسحوبة على ورق (A4).
١١. يمنح صاحب البحث المنشور مستلين من بحثه.

المحتويات

اسم الباحث	الموضوع	الصفحة
سمات الشخصية الإسلامية	د.عامر ياس القيسي د.عبد الرزاق محمد أمين الجاف	١-١٦
المستجدات في وسائل الإثبات	د.نصير خضر سليمان	١٧-٥٠
حكم تقليد المجتهدين عند الأصوليين	د.حسين مصطفى خضير الجبوري	٥١-٨١
منهج القاضي عبد الوهاب في كتاب الأشراف	د.علاء حسين محمد	٨٢-١٠٠
القاضي عبد الوهاب وأثره في المدرسة المالكية البغدادية	د٠ محمود خلف جراد	١٠١-١٢٢
أحكام النجس والمتنجس في الشريعة الإسلامية	د.حاتم عبدالله شويش	١٢٣-١٥٦
ذبائح أهل الكتاب في الفقه الاسلامي	د.عبد خلف حايف	١٥٧-١٨٥
ترجيحات أبن العربي المالكي	د.ضياء حسين الزوبعي	١٨٦-٢١٤
تخليد الشعر العربي لعمليات الاستشهاد	د٠شاكر محمود السعدي د.صالح أحمد رشيد الغريري	٢١٥-٢٤٣

بسم الله الرحمن الرحيم

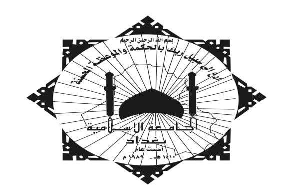
مقدمة:

المجلات عموماً، والمجلات التي تحمل الطابع المألوف الذي نحن عليه في مجلتنا –تحديداً–، تتنشق الحياة بواحد من أسلوبين، أحدهما: شهيق وزفير يترددان بين الصدر والأنف لا يحوران عنهما قيد أنملة، فهي مجلة غلاف وصفحات بيض سودها أسطر وسطور، والآخر: شهيق وزفير يحتضن كل وريد وكل شريان من الجسد، ينفضه نفضاً، ويخضه خضاً، وتجد آثارهما في كل مقال وكل صفحة، وكل سطر، بل في كل عبارة. وتحوط بهذه الآثار (الجِدة) و(الكمال) ممسوكة الأعطاف من كل مسك. وهذا الثاني ما نسعى إلى أن نكون عليه، وأن نكون فيه، وأن يُزْعَم أن مجلة الجامعة الإسلامية تحمل طابعاً غير مألوف غير الذي نحن عليه في مجلتنا... وهذا ما نعض عليه بالنواجذ، وننتظر منكم، بعد عون الله، أن تكونوا، أيها الباحثون الأفاضل، على ما نريد ونرغب ونحب... بمعنى على ما يريد الجميع ويرغب الجميع ويحب الجميع في مجلة تحمل اسم الجامعة الإسلامية، ندعوكم... وسلمتم....

رئيس هيئة التحرير


وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية/ بغداد
مجلة الجامعة الإسلامية
مجلة علمية نصف سنوية محكمة
السنة الثالثة عشرة
١٤٢٧هـ
العدد (١٧)
مجلة الجامعة الإسلامية/ بغداد
العدد (١٧)
١٤٢٧هـ
BULLETIN OF
ISLAMIC UNIVERSITY
Baghdad
Refereed Scientific Semi-annual
No. 17 (1427H/ 2006AC)
Baghdad- Aladamiyah- near the Royal Cemetery

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الاسلامية
بغداد



مجلة الجامعة الاسلامية / بغداد

مجلة علمية محكمة تصدرها الجامعة الاسلامية

العدد الثامن عشر
٢٠٠٧م/١٤٢٧هـ

العراق- بغداد- الاعظمية- هيبة خاتون- شارع ٢٢- محلة ٣٠٨
ص.ب:٧٣٦٦- فاكس ٨٨٥٢٦٠٦- -هـ/٤٢٥٣٥٧٤-٤٢٥٣٥٧٦

المقدمة:

احتلت دراسة الشخصية أهميةً كبيرةً في ميدان علم النفس، وتعددت النظريات وفقاً لاختلاف الأسس والمفاهيم التي انطلقت منها.

إنّ الاستدلال بالمفاهيم المشتقة من محدد في الدراسات والأبحاث العلمية يجعلها تستند إلى أرضية صلبة وتأخذ منحىً متوازناً بعيداً عن التخبط والخلط بالمفاهيم.

وهذا البحث هو محاولة متواضعة للوصول إلى مفهوم إسلامي لسمات الشخصية على خُطا المنهج الإسلامي المستند إلى الفلسفة المتميزة لهذا المنهج، وتحديد هذه السمات اعتماداً عليها وليس على أساس ترجمة هذه السمات من حضارات أخرى، ولتحقيق ذلك فقد تناولنا مشكلة البحث وأهميته وأهدافه وحدوده ومفهوم سمات الشخصية والمفهوم الإسلامي لها اعتماداً على الوسطية في الإسلام وأسلوب قياسها وتربيتها وملامح الشخصية الإسلامية، آملين أن يكون هذا البحث من المحاولات المفيدة التي بذلت في مجال علم النفس الإسلامي.

مشكلة البحث وأهميته:

إن المفهوم الذي يستند إلى منهج واضح ودقيق، يعبر عن عمق الصلة بين هذا المفهوم والمنهج الذي اشتُق منه، والمنهج الإسلامي يتضمن مفاهيم، ينبغي للمتخصص أن يبلور مفاهيم تخصصه وفق الرؤية المشتقة منه.

والاستدلال بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في دراسة أي مفهوم، عمل يؤكد ما ذُكر، ويضع هذه المفاهيم موضعها الحقيقي المناسب، فمن يهتدي بمنهج الإسلام الذي رسمه الخالق تبارك وتعالى للحياة، يستطيع تفادي الالتباس في معالجة المفاهيم، والتعامل معها عند نقلها من الفلسفات الأخرى، ذات الرؤية المختلفة عن الرؤية الإسلامية. ولو دققنا النظر إلى المفاهيم المستندة إلى الفلسفات البراجماتية[١] أو المادية أو غيرهما لاتضح لنا ذلك جلياً. (الحيالي، ١٩٩٠)

إن أزمتنا أزمة فكر، ومشكلتنا في عدم صدق الانتماء، والأمة المسلمة عندما سلِم لها عالَمُ أفكارها، وكانت المشروعية العليا الأساسية في حياتها للكتاب والسنة، استطاعت أن تحمل رسالة، وتقيم حضارة، على الرغم من شظف العيش وقسوة الظروف المادية، فكان مع العسر يسر... ذلك أن الحيدة عن الكتاب والسنة مُوقِع في التنازع والفشل، قال تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الأنفال: ٤٦].

لقد أوقف الإسلام التشرذم والتآكل الداخلي، ووجه العرب وجهة الإله الواحد الحق، وألغَى الآلهة المزيفة، إذ كان لكل قبيلة إلهها الذي تتجه إليه. أما المسلمون اليوم، في مواقعهم الكثيرة، فهم لا يشكون من قلة المادة وتوفر الأشياء، ومع ذلك انقلبوا إلى أمة مستهلكة على مستوى الأفكار والأشياء معاً، لأنهم افتقدوا المعاني الجامعة والقواسم المشتركة، وغابت عنهم المشروعية الكبرى في حياتهم، وأصاب الخللُ بنيتَهم الفكرية.

من هنا نقول: لابد من إعادة الصياغة، وإعادة الترتيب المفقود لفكر المسلم، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى كتب الأصول، حيث وضع علماؤنا الضوابط والقواعد للمقايسة والاستنتاج، لضبط الرأي وضمان مساره، واقتران العلم عندهم بأخلاق. وتنمية الدراسات التي تؤكد وحدة الأمة وقواسمها المشتركة، والمنهج التربوي الذي يسلّحها بأخلاق المعرفة، وإبراز النقاط الجامعة واعتبار فترات الرفض والخروج وكتب الخلافات حالات مرَضية لا يُعتد بها". (العلواني ١٩٨٥م)

من هنا يأتي هذا البحث في وقت أحوج ما يكون الفرد في مجتمعنا إلى معالم يهتدي بها في طريقه لبناء الحضارة العادلة التي نشرت الأمن زمناً طويلاً في الأرض، بفكرها الربّانيّ الهادي.

والمتأمل في تراثنا الإسلامي، يرى أن هناك دعوة إلى دراسة النفس الإنسانية، وكثيرٍ من العمليات العقلية والنفسية؛ كالإحساس والإدراك والتفكير والتخيل والتدبر في مخلوقات الله تعالى، مضافةً إلى اشتقاق المفاهيم التي يزود بها القرآن الكريم مما نستدل به على المنهج الإسلامي.

هدف البحث:

يهدف البحث الحالي الوصول إلى مفهوم إسلامي لسمات الشخصية، استناداً إلى المنهج الإسلامي.

حدود البحث:

يقتصر البحث الحالي على:

١. سمات الشخصية وتصنيفها.
٢. المفهوم الإسلامي لهذه السمات.

تحديد المصطلحات:

١. السمة: لغةً العلامة الفارقة، والوسمة ما يُختضب به، والوسميُّ: هو قطر الربيع الأول الذي يسِمُ الأرضَ بالنبات، والأرض مَوْسومَة، وتَوَسَمَ الرجلُ: طلب كلأ الوسميّ، وموسمُ الحاجّ: مجمعهم لأنه مَعْلَم يجتمعون فيه، والمَيْسَم المِكواة: ورجل وسيم: حسَنُ الوجه، واتّسَمَ الرجلُ جعل لنفسه سِمَةً يُعرف بها. (الرازي، ١٩٧٧م: ٧٢١)

٢. الشخصية: من الشخص: سواد الإنسان وغيره تراه من بعيد، وجمعهُ في القلة (أشخاص) وفي الكثرة (شخوص). و(شَخَصَ) بَصرَهُ من باب خضَعَ فهو (شاخِص) إذا فتَحَ عينيهِ وجعلَ لا يَطْرِف. و(شَخَصَ) إلى بلدٍ ذهب إليه. (الرازي١٩٧٧م: ص٣٣١ –٣٣٢)

سِمات الشخصية:

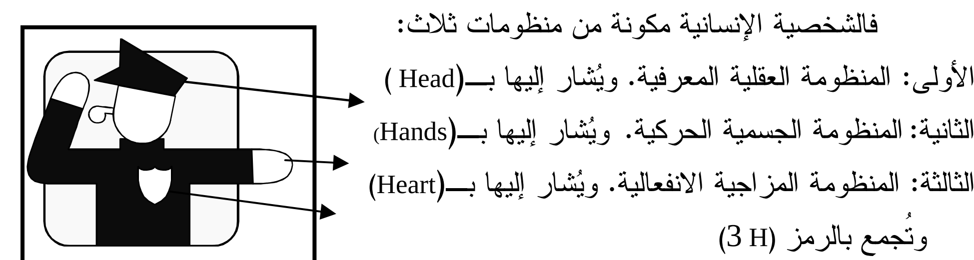
من المفاهيم الأساسية في علم النفس مفهوم الشخصية، والاهتمام بالمفهوم جعل الجامعات والمعاهد ومراكز البحث العلمي، تخصص من فروع علم النفس فرعاً يدعى بـ(علم نفس الشخصية Psychology of Personality) يُعنى هذا الفرع بدراسة

مفهوم الشخصية، والعوامل الوراثية والبيئية، التي تؤثر في نموّها وصقلها، والنظريات التي وضعها العلماء لتفسير الشخصية وبيان سماتها، وهناك تعاريف مختلفة لمفهوم الشخصية باختلاف مدارس علم النفس. (عيسوي، ١٩٨٦م).

فقد أشار (ألبورت Aliport، ١٩٢٧م) إلى أنّ السمة لا يمكن ملاحظتها إلا في شخص واحد، أما السمات المشتركة فعَدّها غير حقيقية. وبعد ربع قرن عدّل موقفه الذي اعتمد فيه السمات المشتركة وحدها، واقترح مصطلحاً للسمة الفردية، هو الاستعداد الشخصي. أما (ريموند كاتل R. Katel) فقد توصّل مع فريق بحثه إلى سمات تمثل أبعاداً أساسية للشخصية أطلق عليها السمات المصدرية "Source Traits". فالسمة المصدرية التي تتحدد عند إحدى النظريات بالسيطرة وعند أخرى بالخضوع. (دافيدوف، ١٩٨٣م)

وعلى العموم فإنّ كثيراً من العلماء السلوكيين اعتقدوا أنّ السمة خصلة، أو خاصية أو صفة ذات دوام نسبي، يُمكن أن يختلف فيها الأفراد فتميّز بعضهم عن بعض، أي إن هناك فروقاً فردية فيها، وقد تكون مكتسَبة. وقد تكون أيضاً جسمية أو معرفية أو انفعالية، أو متعلقة بمواقف اجتماعية. والسمات ليست إلا تجريدات مستنتجة ومشتقة من الأداء الظاهر، فهي لا تُلحَظ مباشرة وإنما هي من نوع (التكوينات الفرضية)، وأنماط السلوك الظاهرة، فما هي إلا مؤشرات السمة أو المتغيرات التابعة، التي تنتج عنها. و يمكن ملاحظتها موضوعياً ويعبر عنها كمياً. (أبو حطب، ١٩٨٧م)

فالشخصية الإنسانية مكونة من منظومات ثلاث:



الأولى: المنظومة العقلية المعرفية. ويُشار إليها بـ(Head)

الثانية: المنظومة الجسمية الحركية. ويُشار إليها بـ(Hands)

الثالثة: المنظومة المزاجية الانفعالية. ويُشار إليها بـ(Heart)

وتُجمع بالرمز (3 H)

تمثل المنظومتان الأولى والثالثة سمات أُحادية القطب "Unipolar" كالقدرات العقلية والماهرات الحركية وغيرها، يشار إليها بخط مستقيم يمتد الصفر إلى أعلى درجة، فيكون المدى من عدم وجود السمة حتى أكبر قدر ممكن منها. أما المنظومة

الثانية فتشمل سمات ثنائية القطب "Bipolar" تمتد من قطب إلى آخر مقابل، مـــروراً بنقطة الصفر. (عبد الخالق، ١٩٩١)

ويرى (جيلفورد ١٩٥٩م Gilford) أن السمات ثنائية القطب تحـــدد نقطـــة الصفر التي تتوازن فيها السمتان، وتُعد نقطة مرجعية تقع حولها الانحرافات الموجبـــة والسالبة؛ أي أن هناك انحرافات موجبة على جهة اليمين، وأخرى سالبة علـــى جهـــة اليسار، (عبد الخالق، ١٩٩١م) وهذه السمات هي التي تهمنا في هذا البحث.

تربية الشخصية الإسلامية:

وإذا كان لكل مجتمع شخصيته الخاصة المتميزة، فإنّ الثقافة الإسلامية تطبع شخصية الفرد بسمات معينة، تميزه عن غيره من أبناء المجتمعات الأخرى، وأهم تلك السمات التي ينبغي أن يتربى عليها الفرد المسلم هي:

١. التقوى والورع، التي تدعو صاحبها إلى الرزانة والتريث عن التهـــور بـــاقتراف المنكرات.
٢. الطاعة والالتزام، تدفع بصاحبها إلى العمل المثمر.
٣. الاحتشام والمحافظة على الشرف، والغيرة عليه، تكسب صاحبها المبدئية، وحفظ الحدود وعدم العدوان على حقوق الغير.
٤. والقناعة والزهد عمّا في أيدي الناس، تؤدي إلى الرضا وقطـــع الطمـــع. يقـــول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إقنع بما قسم اللهُ لك تكـــن أغنـــى النـــاس)، لأن الطماع لا يغتني ولو ملك الدنيا.
٥. الصبر على الشدائد والاستعانة بالعبادة (الصلاة) لقوله تعالى: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إلاّ عَلَى الْخَاشِعِينَ) (البقرة:٤٥) مما يكبح جمـــاح الـــنفس فراراً من المواقف، ربما إلى الانتحار أو التهور بالانتقام أو الإنطواء وغيرها من الإفرازات النفسية الخطيرة.
٦. حب العلم وطلبه وتلمس مواطن العبرة والدرس، يكسب الفرد خبرة تنفعـــه فـــي التصرف في المواقف الحياتية. والعلم به يُعبد الله، وبه تقوم الحضارات.

وغير ذلك من الصفات التي لا حصر له، مما يكسب الشخصية المؤمنة بمنهج الإسلام،صفةً قياديةً وقوة. وملاكُ ذلك كله يكمن في (الإخلاص) والتجرد بكل ما يكسب، لنيل رضا الرب عز وجل. هذه الصفة الرئيسة التي تحول نزعة (الاختلاف) في النفس الإنسانية إلى "ظاهرةِ صحية تغني العقل المسلم بخصوبة في الرأي، والاطلاع على عدد من وجهات النظر، ورؤية الأمور من أبعادها وزواياها كلها، وإضافة عقول الى عقل، بدل أن يكون وسيلةً للتآكل الداخلي والإنهاك، وفرصةً للاقتتال". (العلواني ١٩٨٥م)

ولما كان لكل مجتمع من المجتمعات سمات معينة تميز أفراده عن غيرهم ، ويصطلح على هذه السمات (السمات الإجتماعية للشخصية) التي تميز السواد الأعظم من أبناء المجتمع. وليس الذي يعنينا في هذا البحث بيان الاختلاف بين سمات مجتمع إسلامي وآخر غير إسلامي، وإنما الذي يعنينا هو مفهوم السمة في فلسفة المفاهيم السائدة في كل منهما.

مفهوم الوسطية:

الوسط في اللغة يعني من كل شيءٍ أعدله، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً**﴾ [البقرة: من الآية١٤٣] أي عَدْلاً خِياراً. ووسط الشيء وأوسطُه ما بين طرفيه. (الرازي، ١٩٦٧م: ٧٢٠).

يعتمد الإسلام الحنيف في إشباع حاجات الإنسان على مبدأ التوسط والاعتدال، فلا إفراط ولا تفريط، ولا إسراف ولا تقتير، ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً**﴾ [الفرقان: ٦٧]. أي وسطاً. وبما أن الإنسان كائن مؤلف من روح وجسد، فعليه إشباع حاجاته من جانبين (الروح والجسد) فللروح حاجاتها للسمو بها إلى علّيين، وهو ما يتعلق بالرغبة والقصد، لذا يمكننا التعبير عن هذا الجانب بموضوع (النيّة)، وهي، في أحد تعريفاتها، الإرادة المتوجهة لعملٍ ما، التي هي أساس سلوك المسلم. قال النبي عليه الصلاة والسلام: (إنما الأعمال بالنيات)[٢]. وللجسد حاجاته ليبقى حياً يؤدي رسالة ربه التي من أجلها خُلق، قال

تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ [البقرة: من الآية٣٠] ويعبر عن هذا بالفعل السلوكي المادي في عملٍ ما. والجانبان الروحي والمادي يعبر عنهما بالسمة المميزة لهما عن غيرهما. والتوسط في حاجات الدنيا والآخرة قال تعالى: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [القصص:٧٧].

وفي مجال الحُكم: يمنع الإسلامُ مبدأ (الاستبداد) والتفرد بالسلطة سواء من جهة الفرد أو الجماعة (الحزب)، ولا يقر بالديمقراطية، على إطلاقها، إذ لا يرضى بحكم الأكثرية الغوغاء، بل هو حكم (الشورى) لأهل العقول الصافية، (أولي النُّهى) و(أولي الألباب)، وسماهم الفكر السياسي الإسلامي بـ(أهل الحل والعقد) الذين يمثلون السواد الأعظم من الأمة.

وفي مجال الموازنة بين الحقوق والواجبات، نقرأ أنّ سلمان الفارسي نزلَ ضيفاً على أبي الدرداء ، فرآه يبالغ في العبادة ويهجر أهلَه، ولا يأكل مع ضيفه بسبب صيامه الدائم، فقال له: (إنّ لِنفسِكَ عليكَ حقاً، ولِربِّكَ عليكَ حقاً، ولِضيفِكَ عليكَ حقاً، وإنَّ لأهلِكَ عليكَ حقاً، فأعطِ لِكُلِّ ذي حقٍّ حقَّهُ)[٣]. فلما سمع النبي ﷺ أقرَّه على ذلك فصار حديثاً وحكمةً سائرة إلى يومنا هذا.

و(التطرّف) مصطلح مُحدَث يعني المَيل إلى أحد طرَفَي أمرٍ ما، وهو مبدأ مرفوض في الإسلام بناءًا على ما تقدم ويُدعى بالمفهوم الإسلامي (الغُلُوّ) أي المبالغة في الشيء، وهو يختلف عن التعمّق في مجال التخصص الذي تقوم عليه المشاريع والحضارات. وهو يكسب الفرد خبرة متراكمة، تجعله حجةً في تخصصه. وقد أكّدت هذا المفهوم الدراساتُ الحديثة في علم النفس والتربية، من خلال الدعوة إلى التوسط والاعتدال، ونبذ الإفراط والتفريط في التعامل مع النفس الإنسانية.

و(الوسَطية) مفهوم إسلامي أصيل يعني اتخاذ الأفضل والأنسب بين طرفين مذمومين، أو كما يسميه البعض (الوسَط الذهبي بين رذيلتين) والوسطية صفة خيرِ أمةٍ أُخرجت للناس إذ يقول تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ [البقرة: من الآية ١٤٣] الأمة التي تُقيم في البشرية

حكم الله العادل الرحيم، تقيم فيهم العدل والقسط والأمن وتنشر النور نور العلم ونـور الإيمان، إنها الأمة التي تشهد على الناس جميعاً، فتقيم فيهم القسط والعدل وتضع لهـم الموازين والقيم، وتزن قيمَهم وتصوراتهم وتقاليدهم وشعاراتهم وتفصل فـي أمرهـا وتوجهها الوجهة الصحيحة، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الأمة، فهـو إنسانٌ مصطفى وهي أمةٌ مصطفاة. إنها الأمة الوسَط بكل معاني الوسط؛ سـواء مـن الوساطة بمعنى الحُسْن والفضل، أو من الوسَط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسَط بمعناه المادي الحسّي، فهذه الأمة:

١. (أمة وسَط) في التصور والاعتقاد: لا تغلو في التجـرد الروحـي، كمـا فعلـت النصرانية، ولا في الارتكاس المادي وعبادة الذهب كما فعلت اليهودية من قبلها، إنما تلبّي حاجات الإنسان مجتمعةً.
٢. (أمة وسَط) في التنظيم والتنسيق: لا تـدَعُ الحيـاة كلهـا للمشـاعر والضـمائر والوجدان، إنما هي مزاج من هذا وذاك.
٣. (أمة وسَط) في العلاقات: لا تُلغي شخصية الفرد ومقوماته، ولا تطلقه فرداً أشراً جشعاً لا همّ له إلا ذاته، إنما تطلق الدوافع والطاقات ما يجعـل الفـرد خادمـاً للجماعة، والجماعة كافلاً للفرد في تناسق واتساق.
٤. (أمة وسَط) في المكان: في أوسط بقاعها، وما تزال هذه الأمة التي غمر أرضها الإسلامُ إلى هذه اللحظة الأمة التي توسط أقطار الأرض بين الشـرق والغـرب والشمال والجنوب، وما تزال بموقعها هذا تشهد الناس جميعاً، وتعطي ما عنـدها لأهل الأرض قاطبةً، وعن طريقها تعبر ثمار الطبيعة وثمار الروح والفكر مـن هنا إلى هناك.
٥. (أمة وسَط) في الزمـان: تُنهي عهد الطفولة البشرية من قبلها، وتحـرس عهـد الرشد والعقل من بعدها،وتقف في الوسط تنفض عن البشرية ما علق بهـا مـن أوهام وخرافات من عهد طفولتها، وتصدها عن الفتنة بالعقل والهوى، وتـزاوج بين تراثها الروحي من عهود الرسالات ورصيدها العقلي المستمر في النماء.

وما يعوق هذه الأمة اليوم عن أن تأخذ دَورها الذي كلفها اللهُ به، إلاّ أنها تخلّت عن منهج الله الذي اختاره لها. (قطب، ١٩٧٨م، ١٣٠-١٣٢ بتصرف)

تربية الشخصية الوسَط:

التربية هي أداة المجتمع ووسيلته في إعداد أفراده بمواصفات شخصية معيّنة، يحددها المجتمع من خلال مؤسساته المختلفة. وهي في المفهوم الإسلامي: ذلك النظام الشامل الهادف إلى إنشاء الإنسان الصالح، أي: العابد لربه الذي خلق، ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدونَ**﴾ [الذاريات: ٥٦]. والعبادة في الإسلام أوسع دلالة من مجرد إقامة الشعائر. فالإنسان بكل حركة من حركاته وكل نشاط من نشاطاته، عملياً كان أو فكرياً يُقصَد به التقرب إلى الله وحده وينفع الناس، فهو عبادة. (عطيفة ١٩٩٥م: ٢٤)

فالعملية التربوية على وفق هذا المنظور، منظومة تكتمل فيها عناصرها بالشكل الذي يجعلها موجهة نحو بناء الشخصية المسلمة المتوازنة. (عطيفة ١٩٩٥م: ٢٦) وهذا التوازن هو مقصود هذا البحث، وهو ما اصطُلح عليه بـ(الوسطية) التي هي صفة هذه الأمة التي حملت خاتمة الرسالات، وبما كلفها به من دَور الشهادة على الأمم والشعوب الأخرى، فهي تحمل كلَّ معاني الوسطية من الاعتدال والعدالة والخيرية والحسن، كما ورد في الأصل اللغوي للكلمة.

سمات الشخصية الوسَط:

تمتاز السمات عادةً بالثبات النسبي، وبصورة عامة فإنّ قسماً منها أكثر انتشاراً في جماعة معينة من السكان، كما إنّ قسماً ثانياً أكثر شيوعاً في السلوك الشخصي الواحد، وقسم ثالث أكثر عمومية من غيره. (عيسوي، ١٩٨٦)

فالاتجاه إلى أقصى اليمين على متصل السمة، يعني الزيادة غير الطبيعية في السمة، إلى الحد الذي يجعلها أمراً مبالغاً فيه، وخارجاً عن مفهومها الحقيقي، والاتجاه إلى جهة اليسار يعني التقليل من امتلاك السمة إلى الدرجة التي يُفقدها مفهومها.

إنّ مفهوم الشجاعة– مثلاً– يتوسط بين التهور والجُبن، الأول إقدام غير محسوب النتائج، والثاني خُنوع يمنع صاحبه من رد الفعل المناسب، ولكن الشجاعة التي تجعل صاحبها يقدم على الموت في العمليات الاستشهادية– مثلاً– لا تُعدّ تهوراً لأنها محسوبة الأغراض والنتائج. فهي بالتأكيد شجاعة ليس بعدها من عمل أفضل منه. (الفيومي، ١٩٩١م) وهي تتفق مع قول الشاعر أبي تمام:

يجودُ بالنفسِ إنْ ضَنَّ[٤] الجَوادُ بِها والجودُ بِالنَّفْسِ أقْصَى غايةِ الجُودِ

وسِمة الكرَم تتوسط بين البُخل والتبذير قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**﴾ [الفرقان: ٦٧] وسمة الاتزان الانفعالي وسط بين العصابية والتبلّد الانفعالي. وسمة الانبساط وسط بين سِمَتَي الانطواء والصخب.وسمة القيادة وسط بين التسلّط والخضوع... الخ.

إنّ التفسير الصحيح لهذا المفهوم يتوافق مع النظام الكَوني الذي أوجده اللهُ سبحانه وتعالى، المتمثل في جانب كبير منه بالضدّ، أي:ما تحتويه من أضداد تشكل تكوينه، والسمات السلوكية ثنائية القطب، لها ضدّها أو مقلوبها، إذ يُنظر إلى السمة وضدّها على أنهما يقعان عند نهايتي طرفين في خط مستقيم متصل. ويتضمن هذا المتصل مسافةً لها مركز وسط، أو منطقة بينية يُمكن أن تُقاس بأدوات القياس العديدة.

وقد أطلق (أبو حطب وآخرون) على ترجمة الاختبارات والمقاييس النفسية إلى اللغة العربية بأزمة الاختبارات والمقاييس النفسية، وذلك لأنها تُنقل إلى البيئة

العربية والإسلامية، وتُستخدم في الدراسات النفسية على الرغم من الاختلافات البيئية في تفسير المفاهيم التي تتضمنها هذه الاستبانات، وعلى سبيل المثال:

فإن استبانة الشخصية العاملية لـ(كاتل Catel) الذي يدعي الكشف عن عوامل معينة تختلف من بيئة إلى أخرى، كما إنّ محتوى هذه السمات والعلاقة بينهما تتباين أيضاً من بيئة إلى أخرى، وهناك جانب مهم آخر، هو إنّ هذه المفاهيم تعاني من عدم الاتفاق في البيئة ذاتها التي أُنشئت فيها، فقد اختلف عدد من الباحثين مع (كاتل) وزملائه في الوصول إلى عوامل الدرجة الثانية نفسها،وهذه المشكلة تزداد حدّة عند النقل إلى الثقافة العربية الإسلامية، وهي بالتأكيد ثقافة تختلف جذرياً عن الثقافة الغربية التي وجدت فيها الاستبانة المذكورة. (أبو حطب، ١٩٧٨م)

إنّ المنطق الإحصائي الذي يمكن العمل به على وفق مفهوم الوسطية، يكون من خلال الحصول على الدرجات الموجبة في جهة اليمين، بما فيها الدرجات المتطرفة واستخراج المتوسط الحسابي لها، وبنفس الطريقة بالنسبة للدرجات السالبة من جهة اليسار، والفرق بين المتوسطين يعبر عن طبيعة السمة، إذ يمثل الرقم (صفر) السمة المرغوبة عالية القيمة التي تقع بين الانحرافات الموجبة والسالبة بطريقة متوازنة.وبما أنّ أكثر الناس الطبيعيين (الأسوياء) يشغلون المركز أو قريباً منه على المتصلين، أي: قريبة من الوسط. فالذين يشكلون عدداً قليلاً نسبياً يمكن أن يكونوا ذوي درجات مرتفعة أو منخفضة على البُعدين،أي يشكلون حالة مرضية أو شاذة أو متطرفة.

خطوات بناء الشخصية الإسلامية:

الشخصية الإسلامية ملامح تُعرَف بها، ولا بد لمنهج التربية الإسلامية وهو يُنشئ الشخصية السوية أن يراعي اتباع جملة خطوات أهمها:

١. اختيار الأم الصالحة: فإن الأم مدرسة الأجيال إذا أُحسن أعدادُها، وهي التربة الأولى التي يُزرع فيها النشءُ؛ فإن صلحت صلح النشءُ وطاب، وإلاّ فلا.

٢. إتمام الرضاعة: إذ إنّ بين إتمام الرضاعة وعدم إتمامها، علاقة مؤثرة سلباً وإيجاباً على شخصية الناشئ وعلاقته في حب التسلّط والتأمر والترؤس، استدلالاً بحديث النبي ﷺ: ''**إنكم ستَحرِصونَ على الإمارةِ، وإنَّها ستكونُ نَدامةً وحسرَةً يومَ القيامةِ، فَنِعْمَتِ المُرْضِعَةُ وَبِئسَتِ الفاطِمةُ**''(٥). وعليه فإن إتمام الرضاعة يحمي الفرد من حب الإمارة والرغبة في التسلّط.ذلك فقد أثبتت بعض التجارب ان الفرد الذي لا تتم رضاعته ينشأ فاقداً للثقة بنفسه، تلازمه رغبة شديدة بالتسلط.

٣. الأمر بإقامة الصلاة: لأن منافع الصلاة للنشء كثيرة منها: التربية على النظام واحترام الوقت ودقة المواعيد، وتربي نفسه على التواضع والطاعة والإذعان للحق. والأمر بالعبادة هو منبّه القدرة على تحمل التكاليف، والنهوض بمهمة التغيير المرغوب،لذا كانت أولى نصائح المربي لقمان الحكيم لابنه: ﴿**يا بُنَيَّ أَقِمِ الصلاةَ وأمُرْ بالمعروفِ وانْهَ عَنِ المُنْكَرِ واصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إنّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الأمُورِ**﴾ [لقمان: ١٧] وجواب النبي ﷺ للذي سأله عن أحب الأعمال إلى الله تعالى؟ كان قوله ﷺ: ''**الصلاة على وقتها**''(٦).

٤. الممارسة العملية للتعاليم: تنمي في نفس الفرد خصلة الصدق، وتنمي فيه الإحساس بالخطأ، والقدرة على الدعوة إلى الخير، لذلك كانت الممارسة الفعلية للدعوة إلى الخير عقب الأمر بالصلاة في نصيحة لقمان الحكيم لابنه. (سرور، ٦٣)، قال تعالى: ﴿**يا بُنَيَّ أَقِمِ الصلاةَ وأمُرْ بالمعروف وانْهَ عنِ المُنْكَرِ**﴾ [لقمان: ١٧].

والصلاة الصحيحة المستوفية لشروطها ومواقيتها وأركانها، عِصمة لصاحبها من الانحراف والسلبية والعقد النفسية. وضمان له بالطمأنينة والإيجابية، ولاسيما هو يدعو في كل صلاة: ﴿**إهْدِنا الصِّرَاطَ المُستَقيمَ**﴾ [الفاتحة: ٦].

٥. التربية على الحب: لأن التنشئة على الحب والمعاملة الرفيقة تعطي للوصية والأمر قوة ومعنى أعمق في القلوب، وإذا غمر الحبُّ البيوتَ سهلت الطاعة وشاعت الثقةُ، وزالت الشكوك، وصار للحياة الاجتماعية طعمٌ وقيمة.

٦. التربية على الصدق: الصدق أساس كل خير، والكذب والزور يهدم كل بنيان.فالصدق أساس النبوة: ﴿**وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً**﴾ [مريم: ٤١] وليس مصادفة أن ينشأ رسول الله محمد ﷺ على الصدق والأمانة وعدم الغش من قبل النبوة، فكان يُلقب بـ(الصادق الأمين) فإذا نشأ الفرد على الصدق، سهلت تربيته وهانت السبل ووضحت الصورة.
٧. الإيمان بالقدر: يقوّي شخصية الفرد الناشئ على مواجهة الحياة من غير ضعف. (سرور: ٦٣) لأنه يعلم أنّ ما أصابه لم يكن ليُخطئه.. وأنّ ما أخطأه لم يكن ليُصيبَه، فيعيش مطمئناً غيرَ هياب ولا متردد ولا متلجلج، لذا نقرأ أن النبي المربي ﷺ يعلم غلاماً على الإيمان بالقدر فيقول له: ''**تَعْلَمُ** (توقن) **أَنَّ مَا أَخْطَأَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ وَمَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ**..'' وبهذا يقول الله تعالى: ﴿**وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إلاّ هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾. [الأنعام: ١٧].
٨. الزاد الثقافي: إنّ الزاد الثقافي الموزون يقي الناشئ من الاهتزاز والاضطراب أمام الغزو الحضاري والفكري وبخاصة في أيامنا هذه وقد امتدت شبكة المعلومات العالمية (Enternet) إلى كل أنحاء بلادنا، واقتحمت علينا حصوننا، فهل عمل المنهاج التربوي الإسلامي مراعاة ذلك بتهيئة النافع والتوجيه إليه، وتجنب المسيء والتحذير منه دائماً.

ويوجز (القرضاوي) معالم الفكر الوسطي بالآتي:

١. وسط بين الانفتاح على العالم بلا ضوابط، ودعاة الانغلاق على النفس بلا مسوّغ.
٢. وسط بين المحكّمين للعقل، وإن خالف النصّ القاطع، والمغيّبين للعقل ولو فهم النصّ.
٣. وسط بين المقدّسين لتراث أسلافهم، وإن بدا منه قصور البشر، والمُلغين للتراث وإن تجلت فيه روائع الهداية.
٤. وسط بين المستغرقين في السياسة على حساب التربية، والمهملين للسياسة كليةً بدعوى التربية.

٥. وسط بين المستعجلين لقطف الثمرة قبل نضجها، وبين الغافلين عنها حتى تسقط في أيدي غيرهم بعد نضجها.
٦. وسط بين المقدّسين للفرد وطاعته طاعةً عمياء، والمسرفين في تحررهم عن الطاعة ولوازم الانتماء.
٧. وسط بين الدعاة إلى العالمية دون رعاية للخصوصيات المحلية والمرجعية، والدعاة إلى الإقليمية الضيقة من دون أدنى ارتباط بالحركة العالمية.
٨. وسط بين المغالين في التفاؤل المتجاهلين للمخاطر والتحديات، والمسرفين في التشاؤم فلا يرَون إلا الظلام.
٩. وسط بين المغالين في التحريم؛ وكأن ليس في الدنيا حلال، والمبالغين في التحليل؛ كأن لم يكن شيء في الدنيا حراماً.
١٠. وسط بين دعاة المذهبية الضيقة، ودعاة اللامذهبية المفرطة. (القرضاوي١٩٩٠م، ص١١٤ – ١١٥ بتصرف)

وخلاصة القول: إذا أردنا بناء شخصية سوية– في المنظور الإسلامي–، فإن علينا أن نضع منهجاً تربوياً يعتمددراسة شخصية النبي محمد ﷺ وسيرته بالتفصيل علماً وعملاً معرفة وتطبيقاً، دراسة علمية بالوقوف على المواطن المناسبة لمرحلة الناشئ العمرية، ومستواه المعرفي، في ضوء كتاب الله الخالد القرآن الكريم، ذلك أنّ زوج النبي الكريم ﷺ سيدتنا عائشة رضي الله عنها سُئلت يوماً عن خُلُق النبي ﷺ فقالت رضي الله عنها: (كانَ خُلُقُهُ القرآن).

هوامش البحث

(١) البراجماتية تعني الذرائعية.

(٢) الحديث متفق عليه.

(٣) الحديث متفق عليه.

(٤) ضَنَّ : بَخِــلَ.

(٥) الحديث رواه النسائي برقم (٥٢٩٠) في الحديث ثناءٌ على الأم التي تتم الرضاعة (عامين) كما أمــر الله، وذمّ للأم التي لا تتمها من غير عذر. أو بمعنى آخر: ان (المرضعة) هي الحياة الموصلة إلــى الإمارة، و(الفاطمة) الموتة التي تقطع عليهم طريق الإمارة، لذا ورد النهي شرعاً عن طلبها بقــول النبي ﷺ: ''**يا عبد الرحمن بنَ سَمُرة: لا تسأل الإمارةَ! فإنّكَ إذا أُعطِيتَها عن مسألةٍ وُكِلــتَ فيهــا إلى نفسِكَ، وإن أُعطيتَها عن غير مسألةٍ أُعِنْتَ عليها**''. رواه أبو داوُد برقم (٢٥٤٠) .

(٦) الحديث متفق عليه.

المصــادر

١. أبو حطب، فؤاد، وآخرون، (١٩٧٨م)، **التقويم النفسي**، ط٣، المكتبــة الأنجلــو المصرية، القاهرة– مصر.

٢. الحيالي، محمد عزيز، (١٩٩٠م)، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف القاهرة– مصر.

٣. دافيدوف، انــدال، (١٩٨٣م)، **مدخل علم الــنفس**، ط٤، المكتبــة الأكاديميــة، القاهرة– مصر.

٤. الرازي، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر، (١٩٦٧م)، **مختــــار الصّــحاح**، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.

٥. ســرور، رفــاعي، (د. ت)، **بيت الدَّعوة**، مكتبة عابدين، القاهرة– مصر.

٦. عبد الخالق، أحمد محمد، (١٩٩١م)، **أسس علــم الــنفس**، ط٣، دار المعرفــة الجامعية، الإسكندرية– مصر.

٧. عطيفة، حمدي أبو الفتوح، (١٩٩٥م)، **التربية وتنمية الاتجاهات العلمية من المنظور الإسلامي**، ط، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة– مصر.

٨. العلواني، طه جابر فياض، (١٩٨٥م)، **أدب الاختلاف في الإسلام**، الكتاب التاسع في سلسلة كتاب الأمة إصدار رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، بدولة قطر.

٩. العيسَوي، عبد الرحمن، (١٩٨٦م)، **الإسلام والعلاج النفسي**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية– مصر.

١٠. الفيّومي، محمد إبراهيم، (١٩٩١م)، **تأملات في أزمة العقل العربي**، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة– مصر.

١١. القرضاوي، يوسف، (١٩٩٠م)، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، مؤسسة الرسالة.

١٢. قطب، سيّد، (١٩٧٨م)، **في ظِلال القرآن**، ط٧، دار الشروق، بيروت– لبنان.

١٣. قطب، محمّد، (١٩٨٨م)، **منهج التربية الإسلامية**، ج١، دار الشروق، القاهرة– مصر.

المقدمة

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الغر الميامين ومن اهتدى بهداهم إلى يوم الدين وبعد:

فإن هنالك بعض العلماء المعاصرين يدعون إلى البحث العلمي فيما يسمونه بمستجدات في القضاء الشرعي وفي حقيقة الحال هي مستجدات في وسائل الإثبات وليست في القضاء، وإذا علمنا أن الدليل هو ما يوصل إلى الحكم عن طريق القطع واليقين فإن الأمارة هي أمر يوصل إلى المقصود، والأمارات تسمى في المصطلحات القانونية بالقرائن، ويؤخذ بها بكثرة في إثبات الوقائع الجنائية أما في الجانب الشرعي فلا نتصور أمرا يدخل بما يسمى بوسائل الإثبات المعاصرة غير مسائل علمية تطبيقية استجدت في العصور الحديثة مثل تحليل الدم، وتحليل السائل المنوي، وبصمة العين وبصمة اليد والآثار المتروكة على الأشياء التي لها علاقة بالدعوى.

وفي ظني أن هذه وسائل مفيدة جدا ولكن لا تفيد القطع والثبات بل تعين على الوصول إلى المطلوب.

فهي من هذه الناحية بمثابة القرائن، ونتصور استعمال هذه الوسائل في ثبوت النسب أو الحمل قبل قيام فراش الزوجية ونفي النسب وفي التأكد من الحمل.

وإذا خرجنا إلى أبعد من اختصاصات المحاكم الشرعية في الوقت الحاضر إلى ما كان عليه القضاء الشرعي في الأزمنة الغابرة فيمكن استعمال هذه الوسائل في معرفة القاتل والزاني والسارق، وأية أفعال جرمية أخرى وهذا يجرنا إلى البحث بسؤال مفاده هو: هل إن وسائل الإثبات الواردة عن الشارع الحكيم هي توقيفية لا يجوز إضافة وسائل أخرى إليها؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فهذه تكون بمرتبة القرائن وليست بمرتبة الأدلة، وإذا قلنا بالعكس فستكون من جملة الأدلة المضافة، وهذا ما سيتكفل البحث ببيانه.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن تكون على مقدمة وأربعة مباحث، تضمن المبحث الأول: تعريف الإثبات لغة واصطلاحا، والمبحث الثاني اشتمل على طرائق الإثبات الشرعي، وأما المبحث الثالث: فقد تكلمت فيه عن القرينة من حيث تعريفها

ومشروعيتها وأقسامها وحكمة مشروعية العمل بها، وكان المبحث الرابع مشتملا على موقف الشرع من القرائن الحديثة، وذيلت هذا البحث بالمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

المَبْحَث الأوّل
تعريف الإثبات

المَطْلَب الأوْل: الإثبات لغة

الإثبات لغة: مصدر أثبت بمعنى اعتبر الشيء دائماً مستقراً، أو صحيحاً. وثَبَتَ الشيءُ يَثْبُتُ ثَبَاتاً وثُبُوتاً، فهو ثابتٌ وثَبِيتٌ وثَبْتٌ، وأَثْبَتَه هو وثَبَّتَه بمعنىً. وشيء ثَبْتٌ: ثابتٌ. ويقال: ثَبَتَ فلانٌ في المَكان يَثْبُتُ ثُبوتاً، فهو ثابتٌ إِذا أَقام به. وأَثْبَتَه السُّقْم إِذا لم يُفارِقْهُ. وثَبَّتَه عن الأَمْر كَثَبَّطه. وفرس ثَبْتٌ: ثَقِفٌ في عَدْوِه. ورجل ثَبْتُ الغَدْرِ إِذا كان ثابتاً في قتال أَو كلام. والثَّبْتُ والثَّبِيتُ: الفارسُ الشُّجاع. و الثَّبِيتُ: الثَّابِتُ العقْل، والثَّبِيتُ قَلْبُه قِيَمُهُ تقول منه: ثَبُتَ بالضم، أَي: صار ثَبيتاً. و المُثْبَتُ: الذي ثَقُلَ، فلم يَبْرَحِ الفِراش. والثِّباتُ: سَيْرٌ يُشَدُّ به الرَّحْل، وجَمْعُهُ أَثْبِتة. ورَحْلٌ مُثْبَتٌ: مَشْدُود بالثِّباتِ[1].

ورجل ثبت: إِذا كان لسانُه لا يزال عند الخُصوماتِ؛ وقد ثَبُتَ ثَباتَةً وثُبوتةً. و تَثَبَّتَ في الأَمْر والرَّأْي، واستَثْبَتَ: تَأَنَّى فيه ولم يَعْجَل. واستَثْبَتَ في أَمْرِه إِذا شاور وفحَصَ عنه، ورجل ثَبْتٌ أَي ثابتُ القَلْب[2].

ومعنى: (تَثْبِيتاً) في قوله عزّ وجلّ: ﴿**ومَثَلُ الذين يُنْفِقون أَموالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضاةِ اللَّه وتَثْبِيتاً من أَنفسهم**﴾[3]، أَي: يُنْفِقونَها مُقِرِّين بأَنها مِمَّا يُثِيبُ اللَّهُ عليها[4].

ومعنى التثبيت في قوله عزّ وجلّ: ﴿**وكُلاًّ نَقُصُّ عليك من أَنْباء الرُّسُل ما نُثَبِّتُ به فُؤادَكَ**﴾[5] فمعنى تَثْبِيت الفُؤَادِ تَسْكِينُ القَلْبِ، ههنا ليس للشك، ولكن كلَّما كان البُرْهانُ والدِّلالةُ أَكثَر على القَلْب كان القلبُ أَسْكَنَ وأَثْبَتَ أَبداً[6] من هذا

يتبين أن معنى الإثبات الرسوخ والإقامة على الشيء سواء أكان مادياً كالثبات في موضع، أو معنوياً كالثبات على رأي. ويأتي الإثبات بمعنى إقامة الحجة والدليل.

المَطْلَب الثَّانِي: الإثبات اصطلاحاً

يقول المناوي[٧] في تعريف الإثبات: هو ضد الإزالة، وتارة يقال بالفعل فيقال لما يخرج من العدم نحو: أثبت الله كذا، وتارة لما ثبت بالحكم، فيقال: أثبت الحاكم كذا، وتارة لما يكون بالقول سواء كان صدقاً أم كذباً فيقال: اثبت التوحيد وصدق النبوة، وفلان أثبت مع الله إلهاً آخر[٨].

والملاحظ أن هذه الأقوال تعبر عن المعاني اللغوية لكلمة الإثبات ولا تقدم تعريفاً شرعياً له.

وعرفه غيره بقوله: هو بأن تقول أن هذا ذاك بخلاف النفي[٩].

وهو تعريف لغوي أكثر منه شرعي.

ويؤخذ من كلام الفقهاء أن الإثبات يعني: إقامة الدليل الشرعي أمام القاضي في مجلس قضائه على حق أو واقعة من الوقائع[١٠].

فالمقصود من الإثبات وصول المدعي إلى حقه. أو منع التعرض له، فإذا أثبت دعواه لدى القاضي بوجهها الشرعي، وتبين أن المدعى عليه مانع حقه، أو متعرض له بغير حق، يمنعه القاضي عن تمرده في منع الحق، ويوصله إلى مدعيه[١١].

المَبْحَث الثَّانِي
طرائق الإثبات الشرعي

لإثبات الدعوى في الشريعة الإسلامية طرائق عدة، اتفق الفقهاء على جملة منها، وهي: الإقرار، والشهادة، واليمين، والنكول، والقسامة هي من طرائق الإثبات، وهي حجج شرعية يعتمد عليها القاضي في قضائه، ويعول عليها في حكمه.

ولكنهم اختلفوا فيما وراء ذلك من طرق الإثبات وكما سنبين ذلك في المطالب الآتية.

المَطْلَب الأوْل: البينة (الشهادة)

أوَّلاً- تعريف البَيِّنَةُ:

البينة في اللغة من البَيَانِ: وهو ما يَتَبيَّنُ به الشيء من الدلالة وغيرها، وبانَ الشيء يبين بَياناً اتضح فهو بَيِّنٌ، وكذا أبانَ الشيء فهو مُبِينٌ، وأبَنتُهُ أنا: أي أوضحته، واستَبانَ الشيء ظهر. واسْتَبَنْتُهُ أنا: عرفته. وتَبَيَّنَ الشيء ظهر. والتَبْيينُ الإيضاح، وهو أيضاً الوضوح. والتِّبْيانُ مصدر وهو شاذ؛ لأن المصادر إنما تجيء على التفعال بفتح التاء(١٢).

وفي الاصطلاح فقد وردت عدة تعريفات لها، منها:

أن البينة الحجة الظاهرة، والبرهان بيان يظهر به الحق من الباطل(١٣).

وقيل: البينة هي الحجة فيعلة من البينونة أو البيان(١٤).

ذكر الراغب أن البينة هي الدلالة الواضحة عقلية كانت أو حسية، ومنه سميت شهادة الشاهدين بينة(١٥).

ونقل المناوي عن الحرالي(١٦) قوله: البينة من القول والكون ما لا ينازعه منازع لوضوحه، وقال بعضهم: البينة الدلالة الفاصلة بين القضية الصادقة والكاذبة. وقال بعضهم: البينة ما ظهر برهانه في الطبع والعلم والعقل بحيث لا مندوحة عن شهود وجوده(١٧).

وقال ابن القيم: البينة في الشرع: اسم لما يبين الحق ويظهره. وهـي تـارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين وشاهداً واحداً وامرأة واحدة ونكولاً ويميناً أو خمسين يميناً أو أربعة أيمان، وتكون شاهد الحال (أي القرائن) في صور كثيرة. وبذلك تكون البينة على هذا أعم من الشهادة فـإذا أطلقـت البينة عند الفقهاء انصرف ذلك إلى الشهادة[١٨].

ثَانِيًا– تعريف الشهادة:

ومن معاني الشهادة في اللغة: البيان والإظهار لمـا يعلمـه، وأنهـا خبـر قاطع[١٩].

وقد اختلفت صيغها عند الفقهاء تبعاً لتضمنها شروطاً في قبولها كلفظ الشهادة ومجلس القضاء وغيره، فقال الحنفية: هي إخبار صادق لإثبات حق بلفظ الشهادة فـي مجلس القضاء[٢٠].

وقال المالكية: حقيقتها الإخبار عن تعلق أمر بمعين يوجب عليه حكماً[٢١].

وقال الشافعية: هي إخبار عن شيء بلفظ خاص[٢٢].

وقال الحنابلة: هي حجة شرعية تظهر الحق ولا توجبه، فهي الإخبـار بمـا عله بلفظ خاص[٢٣].

ثَالِثًا– حكمها:

للشهادة حالتان: حالة تحمل، وحالة أداء[٢٤]:

فأما التحمل: وهو أن يدعى الشخص ليشهد ويحفظ الشهادة، فإن ذلك فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين. فإن تعين بحيث لا يوجد غيره كان فرضـاً عليه.

وأما الأداء: وهو أن يدعى الشخص ليشهد بما علمه، فإن ذلك واجب عليـه لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُـوا**﴾ [٢٥]. وقولـه تعـالى: ﴿**وَلاَ تَكْتُمُـوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ**﴾[٢٦].

رَابِعًا ــ دليل مشروعيتها:

اتفق الفقهاء على أن الشهادة من طرق القضاء[٢٧]، ودليلهم في ذلك:

من الكتاب قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ**﴾[٢٨].

ومن السنة وقوله ﷺ: ''**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**''[٢٩].

وأيضاً قوله ﷺ: ''**ليس لك إلا شاهداك أو يمينه**''[٣٠].

وقد أجمعت الأمة على أنها حجة يبنى عليها الحكم[٣١].

المَطْلَب الثَّانِي: الإقرار

أوَّلاً- تعريف الإقرار:

الإقرار في اللغة هو الاعتراف. يقال: أقرَّ بالحق، إذا اعترف به وقرره غيره بالحق حتى أقر به[٣٢].

والإقرار ضد الجحود، وذلك أنَّه إذا أقَرَّ بحقّ فقد أقرَّهُ قرارَهُ[٣٣].

واصطلاحاً: إخبار عن ثبوت حق للغير على نفسه[٣٤].

ثانِيًا- حجية الإقرار:

الإقرار حجة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ**﴾[٣٥]. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ**﴾[٣٦].
إذ الشهادة على النفس إقرار عليها بالحق.

ومن السنة: (أن النبي ﷺ أقام الحد على ماعز والغامدية بناءاً على إقرارهما بالزنا)[٣٧].

وقد أجمعت الأمة من عهد النبي ﷺ إلى الآن على أن الإقرار حجة على المقر، يؤخذ به، ويعامل بمقتضاه، والفقهاء مجمعون على أن الإقرار أقوى الأدلة الشرعية، لانتفاء التهمة فيه غالباً. ويكون باللفظ أو بما يقوم مقامه، كالإشارة والكتابة

والسكوت بقرينة[٣٨].

ودليله من المعقول: انتفاء التهمة، فإن العاقل لا يقر على نفسه كذباً[٣٩].

المَطْلَب الثَّالِث: اليمين

أوَّلاً- تعريف اليمين:

اليَمِينُ جَمْعُها: أَيْمَانٌ، وَهِيَ مُؤَنَّثَةٌ وَتُذَكَّرُ. وَتُجْمَعُ أَيْضًا عَلَى (أَيْمُنٍ). وَمِنْ مَعَانِي الْيَمِينِ لُغَةً: الْقُوَّةُ وَالْقَسَمُ، وَالْبَرَكَةُ، وَالْيَدُ الْيُمْنَى وَالْجِهَةُ الْيُمْنَى. وَيُقَابِلُهَا: الْيَسَارُ، بِمَعْنَى: الْيَدِ الْيُسْرَى، وَالْجِهَةِ الْيُسْرَى. وَقِيل: سُمِّيَ بِذَلِكَ لأَنَّهُم كَانُوا إِذَا تَحَالَفُوا ضَرَبَ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُم يَمِيْنَهُ عَلَى يَمِيْنِ صَاحِبِهِ[٤٠].

وفي الاصطلاح: توكيد حكم بذكر معظم على وجه مخصوص[٤١].

وقيل: تقوية أحد طرفي الخبر بذكر اسم الله تعالى، أو التعليق، فإن اليمين بغير الله عز وجل ذكر الشرط والجزاء، حتى لو حلف أن لا يحلف وقال: إن دخلت الدار فعبدي حر يحنث، فتحريم الحلال يمين[٤٢].

وقيل: تحقيق ثابت ماضياً كان أو مستقبلاً، نفياً أو إثباتاً، ممكناً- كحلفه ليدخلن الدار-، أو ممتنعاً- كحلفه ليقتلن الميت-، صادقة كانت أو كاذبة، مع العلم بالحال أو الجهل به[٤٣].

وقيل: عقد قوي به عزم الحالف، على الفعل أو الترك فدخل التعليق، فإنه يمين شرعاً[٤٤].

والذي أراه راجحاً هو التعريف الأول (توكيد حكم بذكر معظم على وجه مخصوص)، لإفادته المعاني التي أشارت إليه التعريفات السابقة بعبارة وجيزة، ولأنه جامع لا يتطرق إليه خلل.

ثانيًا- مشروعية اليمين:

ورد عدد من الأحاديث التي تشير إلى مشروعية اليمين منها:

١. قوله ﷺ: ''**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**''[٤٥].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

دل الحديث الشريف على وجوب اليمين على المدعى عليه من أجل إقــرار حقوقه بإثبات حق أو دفع تهمة.

٢. قوله ﷺ لهلال بن أمية: ''**احلف بالله الذي لا إله إلا هو إني لصادق**''[٤٦].

المَطْلَب الرَّابِع: النكول عن اليمين

أوَّلاً- تعريف النكول:

النكول لغة: الامتناع. يقال: نكل عن اليمين، أي: امتنع عنها. والنَّكالُ: اســمٌ لما جعلته نَكالاً لغَيْره، إذا بلغه، أو رآه خاف أن يَعْمَلَ عَمَلَهُ[٤٧].

وفي الاصطلاح: امتناع المدعى عليه من اليمين إذا وجهت إليه[٤٨].

ثَانِيًا– مشروعية النكول:

النكول مشروع بالنص، كما في قوله ﷺ: ''**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**''[٤٩].

فالحديث أثبت القضاء بالنكول، ورتب عليه حكماً شرعياً وهو التحليف.

المَطْلَب الخَامِس: القسامة

أوَّلاً- تعريف القسامة:

القسامة في اللغة: اسم بمعنى الاقتسام والقَسَم: اليمين. وأقسم أقساماً وقسامة أي حلف[٥٠].

وفي الاصطلاح: هي أيمان يُقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم ذلــك إذا وجد الرجل قتيلاً في محلة قوم فعليهم أن يقسم منهم خمسون رجلاً بالله ما قتلنـــا ولا

علمنا قاتلاً، ثم يغرمون الدية[٥١].

فهي في عرف الشرع تستعمل في اليمين بالله تبارك وتعالى، بسبب مخصوص، وعدد مخصوص، وعلى أشخاص مخصوصين، على وجه مخصوص.

ثانيًا- مشروعية القسامة:

الأصل في مشروعية القسامة حديث سهل بن أبي حثمة، وفيه أن النبي ﷺ قال: ''**تحلفون وتستحقون قاتلكم أو صاحبكم**'' قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد ولم نر؟ قال: ''**فتبرئكم اليهود بخمسين**''[٥٢].

المَطْلَب السَّادِس: علم القاضي

المراد بعلم القاضي ظنه المؤكد الذي يجوز له الشهادة مستنداً إليه حال اشتغاله بمنصب القضاء. ولا خلاف بين فقهاء المذاهب في أن القاضي لا يجوز له القضاء بعلمه في الحدود الخالصة لله تعالى كالزنى وشرب الخمر؛ لأن الحدود يحتاط في درئها، وليس من الاحتياط الاكتفاء بعلم القاضي، ولأن الحدود لا تثبت إلا بالإقرار أو البينة المنطوق بها، وأنه وإن وجد في علم القاضي معنى البينة، فقد فاتت صورتها، وهو النطق، وفوات الصورة يورث شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

وأما قضاء القاضي بعلمه في حقوق الآدميين فمحل خلاف بين الفقهاء، وكما يأتي:

المَذْهَب الأوْل:

إن القاضي لا يحكم بعلمه في حقوق الآدميين، وسواء في ذلك علمه قبل الولاية وبعدها.

وهو قول شريح والشعبي وإسحاق وأبي عبيد.

وإليه ذهب المالكية وغير الأظهر عند الشافعية، وظاهر مذهب الحنابلة[٥٣]،

وحُجتهم:

١. قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**﴾[٥٤].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

حصرت الآية الكريمة الشهادة بالشهود من دون ذكر القاضي.

٢. ما صحّ عن النبي ﷺ: ‘‘**إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع**’’[٥٥].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

دل الحديث على أنه إنما يقضي بما يسمع، لا بما يعلم.

٣. قوله ﷺ في قضية الحضرمي والكندي: ‘‘**شاهداك أو يمينه، ليس لك منه إلا ذاك**’’[٥٦].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

لقد بين النَّبِيّ ﷺ في هذا الحديث طرق الإثبات وحصرها بالشهادة أو اليمين، ونفى غيرهما، ومن ذلك علم القاضي.

٤. ما روي عن عمر ﷺ أنه تداعى عنده رجلان، فقال له أحدهما: أنت شاهدي. فقال: إن شئتما شهدت ولم أحكم، أو أحكم ولا أشهد[٥٧].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

بين الأثر أنه لا يصح للقاضي أن يقضي بعلمه، وإن جاز ذلك وجب أن يكون بوصفه شاهداً لا قاضياً.

المَذْهَب الثَّانِي:

يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه، سواء في ذلك علمه قبل ولاية القضاء أم بعدها.

وإليه ذهب الإمامان أبو يوسف ومحمد، وهو الأظهر عند الشافعية وهو رواية عن الإمام أحمد[٥٨].

لكن الشافعية قيدوا ذلك بما إذا كان القاضي مجتهداً وجوباً، ظاهر التقوى والورع ندباً، واشترطوا لنفاذ حكمه أن يصرح بمستنده، فيقول: علمت أن له عليك ما ادعاه، وقضيت، أو: حكمت عليك بعلمي. فإن ترك أحد اللفظين، لم ينفذ حكمه[٥٩].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

١. أن النبي ﷺ لما قالت له هند: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يُعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي، قال: ''خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف''[٦٠].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

أن النَّبِيّ ﷺ حكم لها من غير بينة ولا إقرار، لعلمه بصدقها، وبأنه يجوز للقاضي أن يقضي بالبينة، فيجوز القضاء بعلمه بطريق الأولى؛ لأن المقصود من البينة ليس عينها، بل حصول العلم بحكم الحادثة. وعلمه الحاصل بالمعاينة أقوى من علمه الحاصل بالشهادة، لأن العلم الحاصل بالشهادة علم غالب الرأي وأكبر الظن، والحاصل بالحس والمشاهدة على القطع واليقين، فهو أقوى، فكان القضاء به أولى[٦١].

المَذْهَب الثَّالِث:

يجوز للقاضي في حقوق الآدميين أن يقضي بعلمه الذي استفاده في زمن القضاء وفي مكانه الذي هو قاضيه بحق غير حد خالص لله تعالى من قرض أو غصب أو تطليق أو قتل عمد أو حد قذف، ولا يجوز له القضاء بعلمه الذي استفاده في غير زمن القضاء، وفي غير مكانه، أو في زمن القضاء في غير مكانه، فلو علم قبل القضاء في حقوق العباد ثم ولي، فرفعت إليه تلك الحادثة، أو علمها في حالة قضائه في غير مصره ثم دخلت فرفعت إليه لا يقضي بها بعلمه.

وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة[٦٢].

وعلل ذلك بأن هناك فرقاً بين العلمين، فإن العلم الذي استفاده في زمن القضاء ومكانه، علم في وقت هو مكلف فيه بالقضاء، فأشبه البينة القائمة فيه، والعلم الذي استفاده قبل زمن القضاء هو في وقت غير مكلف فيه بالقضاء، فأشبه البينة القائمة فيه.

واعترض المخالفون:

أن العلم في الحالين سواء[٦٣].

وأجاب الحنفية:

إن المعتمد عدم حكم القاضي بعلمه في زماننا لفساد قضائه. وما قاله المتأخرون من جواز قضاء القاضي بعلمه هو بخلاف المفتى به(٦٤).

المَذْهَب الرَّابع:

جواز قضاء القاضي بعلمه الذي يحصل بين يديه في مجلس القضاء، كالإقرار.

وإليه ذهب بعض المالكية(٦٥).

ولكن ذلك في الحقيقة ليس حكماً بعلم القاضي، وإنما هو حكم مبني على الإقرار.

المَذْهَب الخامس:

يجب على القاضي أن يحكم بعمله في الدماء والقصاص والأموال والفروج والحدود سواء علم بذلك قبل ولايته أم بعدها، وأقوى ما بعلمه حكم لأنه يقين الحق ثم بالإقرار ثم بالبينة.

وإليه ذهب الظاهرية(٦٦).

ويمكن الرد عليه بأن الأدلة التي استدل بها أصحاب المذاهب السابقة كافية في الرد على هذا الزعم.

وحُجتهم:

أن أقوال المذاهب الأخرى لا يؤيدها دليل من كتاب أو سنة.

المذهب السادس:

لا يحكم القاضي بعلمه في شيء مطلقاً قبل أن يكون قاضياً إلا ما علمه في مجلس القضاء أو التزكية، وقيل: يحكم بما علم في منزله الذي يقضي فيه والبلد الذي هو قاضٍ عليه.

وإليه ذهب الإباضية(٦٧).

الترجيح:

الذي يبدو راجحاً هو الْمَذْهَب الثَّانِي القائل بجواز أن يحكم القاضي بعلمه، سواء في ذلك علمه قبل ولاية القضاء أم بعدها، لموافقته الأحاديث من جهة، ولأنه يمكن قبول شهادة القاضي وعلمه أسوة بشهادة الشهود، وإن رفض ذلك بحجة فساد القضاء غير مبرر؛ لأن الفساد تطرق إلى الشهود أيضاً ولكننا لم نسمع برفض شهادة الشهود بسبب الزور.

المَطْلَب السَّابِع: الخط

اختلف الفقهاء في الاعتماد على الخط في الإثبات على وفق زمن السجلات، وكما يأتي:

الحالة الأولى: إن كانت السجلات تمت في عهد القاضي:

إذا كتبت السجلات في عهده، فالفقهاء مجمعون على أنه إن تيقن أنه خطه، وذكر الحادثة، فإنه يعمل به وينفذ. وهذا كله فيما إذا أنكر السند من يدعى عليه بما فيه[٦٨].

الحالة الثانية: إن لم تكن السجلات تمت في عهد القاضي:

فإنّ ما يجده القاضي في السجلات السابقة على توليه، فيعمل بما فيها إذا انتفت الريبة. وقد اختلف الفقهاء في هذا على مذاهب، المشهور منها:

يعمل بالخط إذا وثق به ولم توجد فيه ريبة من محو أو كشط أو تغيير، وذلك في الأموال وما يشبهها مما يثبت مع الشبهة، كالطلاق والنكاح والرجعة. وهذا في المعاملات بين الناس.

وإليه ذهب الحنفية والمالكية ووجه عند الشافعية وأحد أقوال ثلاثة للإمام أحمد[٦٩].

أما المذاهب الأخرى فتراوحت بين المنع مطلقاً وبين التجويز مطلقاً، أو تقييد ذلك بشروط مختلفة مفصلة في المذهب الواحد.

ومن يتتبع أقوال الفقهاء جميعاً في حجية الخط يتبين له أن المعول عليه هو

الاستيثاق من صحة الكتابة، وعدم وجود شبهة فيها، فإن انتفت عمل بها ونفذت، وإلا فلا.

المَطْلَب الثَّامِن: القرينة

الإثبات بالقرينة إحدى طرق الإثبات، ولعلاقتها المباشرة بموضوع هذا البحث، فقد كرست المَبْحَث الثَّالث لتناولها.

المَبْحَث الثَّالِث
القرينة
المَطْلَب الأوْل: تعريف القرينة

أوّلاً- القرينة لغة:

القرينة: العلامة، وجمعها قرائن، وهي فعيلة بمعنى فاعلة، والقرينة مأخوذة من قرن الشيء بالشيء، أي: شده إليه ووصله به كجمع البعيرين في حبل واحد، وكالقرن بين الحج والعمرة، أو كالجمع بين التمرتين أو اللقمتين عند الأكل وتأتي المقارنة بمعنى المرافقة والمصاحبة، ومنه ما يطلق على الزوجة قرينة، وعلى الزوج قرين، والقرين النظير(٧٠).

ثانِيًا- القرينة اصطلاحاً:

هي: ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً(٧١).

والمراد بالقرينة القاطعة في الاصطلاح: ما يدل على ما يطلب الحكم به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به، كما لو ظهر إنسان من دار، ومعه سكين في يديه، وهو متلوث بالدماء، سريع الحركة، عليه أثر الخوف، فدخل إنسان أو جمع من الناس في ذلك الوقت، فوجدوا بها شخصاً مذبوحاً لذلك الحين، وهو متضمخ بدمائه، ولم يكن في الدار غير ذلك الرجل الذي وجد على الصفة المذكورة، وهو خارج من الدار، فإنه يؤخذ به، إذ لا يشك أحد في أنه قاتله واحتمال أنه ذبح نفسه، أو أن غير ذلك الرجل قتله ثم تسور الحائط وهرب، ونحو ذلك، فهو احتمال بعيد لا يلتفت إليه، إذ لم ينشأ عن دليل(٧٢).

المَطْلَب الثَّانِي: مشروعية القرينة

القرينة مشروعة في الجملة مع وجود خلافات بين بعض الفقهاء سأشير إليها لاحقاً.

ودليل مشروعيتها من الكتاب آيات كثيرة أذكر منها ما ورد في سورة يوسف عليه السلام:

١. قوله تعالى: ﴿**وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ**﴾[٧٣].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

يظهر وجه الدلالة في الآية من أن مجرد تقديم الثوب الملطخ بالدم لم يكن كافياً في إثبات أكل الذئب ليوسف عليه السلام لسلامة الثوب من التمزق.

يقول القرطبي: إنهم لما أرادوا أن يجعلوا الدم علامة صدقهم، قرن الله بهذه العلامة علامة تعارضها، وهي سلامة القميص من التمزيق إذ لا يمكن افتراس الذئب ليوسف وهو لابس القميص ويسلم القميص، وأجمعوا على أن يعقوب عليه السلام استدل على كذبهم بصحة القميص، فاستدل العلماء بهذه الآية على إعمال الأمارات في مسائل كثيرة من الفقه[٧٤].

٢. قوله تعالى: ﴿**وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۝ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾[٧٥].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

بينت الآية جواز إثبات الحكم بالعلامة، إذ أثبتوا بذلك كذب امرأة العزيز فيما نسبته ليوسف ﷺ. فقد جعل الله تَعَالَى شق الثوب قرينة دالة على صدق أحد المتنازعين حيث استطاع العزيز أن يتوصل إلى التمييز بين الصدق والكذب عندما وجد أن قميص المرأة قد من دبر، وهذا من أقوى الأدلة على كذب المرأة في دعواها، وسمى قوله شهادة لأنه أدى مؤداها في إثبات قول يوسف عليه السلام[٧٦].

٣ قوله في سورة يوسف أيضاً: ﴿**مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ**﴾[٧٧].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

إن أخوة يوسف عليه السلام علقوا الجزاء على ما تثبت به التهمة، وهو حيازة المسروق، فعلقوا الجزاء على ثبوت التهمة المتحققة بوجود الصواع في رحل يوسف عليه السلام[٧٨].

ودليل مشروعيتها من السنة أحاديث كثيرة منها:

١. قوله ﷺ: ''**الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها**''[٧٩].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

إن رَسُول اللهِ ﷺجعل صمات البكر قرينة دالة على الرضا، إذ لو لم ترض لما سكتت؛ لأن في سكوتها مع عدم رضاها ظلم منها لنفسها لذلك اعتبر السكوت دليلاً على الرضا، والسكوت قرينة وتجوز الشهادة عليها بأنها رضيت وهذا من أقوى الأدلة على الحكم بالقرائن كما قال ابن فرحون[٨٠].

٢. ما وقع في غزوة بدر لابني عفراء، لما تداعيا قتل أبي جهل فقال لهما رسول الله ﷺ: **هل مسحتما سيفيكما؟** فقالا: لا. فقال: **أرياني سيفيكما**، فلما نظر إليهما، فقال: **كلاكما قتله**، وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح. والرجلان معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء[٨١].

وَجْهُ الدَّلالَةِ:

إن النبي ﷺ اعتمد على الأثر في السيف.

المَطْلَب الثَّالِث: أقسام القرينة

تقسم القرينة على قسمين: قرينة قاطعة، وقرينة غير قاطعة.

فالقرائن منها ما يقوى حتى يفيد القطع، ومنها ما يضعف، ويمثلون لحالة القطع بمشاهدة الشخص الخارج وفي يده سكين ملطخة بالدم، كما تقدم.

والقرينة القاطعة أحد أسباب الحكم كما بينت مجلة الأحكام العدلية في المادة (١٧٤٠) وعرفتها بأنها الأمارة البالغة حد اليقين وذلك في المادة (١٧٤١)[٨٢].

وأما القرينة غير قطعية الدلالة ولكنها ظنية أغلبية، ومنها القرائن العرفية أو المستنبطة من وقائع الدعوى وتصرفات الخصوم، فهي دليل أولي مرجح لزعم أحد المتخاصمين مع يمينه متى اقتنع بها القاضي ولم يثبت خلافها.

وتقع هذه القرينة على قسمين: ضعيفة، وكاذبة.

والقرينة الضعيفة: وهي التي لا تبلغ درجة القرينة القطعية من حيث قوة الإثبات، فلا يصح الاعتماد عليها وحدها في ترتيب الحكم عليها، بل لا بدّ من اجتماعها مع قرائن أخرى لتكتسب الحجية.

من ذلك وجود الرجل مع امرأة ليس منها سبيل في خلوة يعدّ ذلك دليلاً على ارتكابه أمراً محرماً يستحق التعزير، وهذا يعدّ من القرائن القوية، وأما دلالتها على ارتكاب جريمة الزنى فهي قرينة ضعيفة، ولهذا لم يعتمد عليها عُمَر بْن الْخَطَّابِ ﵁ وحدها في ترتيب الحكم عليها، فقد ثبت أنه عزر رجلاً وجد مع امرأة بعد العتمة في ريبة بضربه دون المئة جلدة[٨٣].

أما القرينة الكاذبة، والمسماة الوهم أو القرينة المتوهمة، فهي لا تفيد شيئاً من العلم، ولا من الظن، ولا يترتب عليها حكم ما، فهي ليست لها دلالة.

مثالها: أن الشعبي كان جالساً للقضاء، فجاءه رجل يبكي ويدعي أن رجلاً ظلمه، فقال رجل بحضرته: يوشك أن يكون هذا مظلوماً، فقال الشعبي: أخوة يوسف خانوا وظلموا كذبوا وجاؤوا أباهم عشاءاً يبكون فأظهروا البكاء لفقد يوسف ليبرئوا أنفسهم من الخيانة، وأوهموه أنهم مشاركون له في المصيبة، ويلقنوا ما كان أظهره يعقوب ﵇ لهم من خوفه على يوسف أن يأكله الذئب فقالوا: ﴿**إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ۞ وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ**﴾ [٨٤] فزعموا أنه دم يوسف[٨٥].

والمقصود أن الشريعة لا ترد حقاً، ولا تكذب دليلاً، ولا تبطل أمارة صحيحة.

المَطْلَب الرَّابع: حكمة مشروعية العمل بالقرائن

إن أهمية العمل بالقرائن تظهر عند عدم تحقق الإثبات بالطرائق المعتمدة، كأن يلجأ المدعى عليه إلى الحلف كاذباً عند عجز المدعي عن تقديم البينة لأسباب مختلفة، فليس من المعقول حيال هذا أن يترك العمل بالقرائن الأخرى التي يمكن

بوساطتها إثبات الحقوق، ولاسيما أنه ثبت العمل بالقرائن بنص الكتاب، والسنة، وكان عليه عمل القضاة في صدر الإسلام.

فأهمية القرائن تظهر في الإثبات إذا كانت متحصلة من ظاهر الحـال، ولا تعارض الأدلة الأخرى؛ لأنها استنتاج من القاضي يستخلصها القاضي لتبرير حكم قد يعوزه الدليل لإثبات الحق.

فالناظر أن يلحظ الأمارات والعلامات إذا تعارضت، فما ترجح منها مضـى بجانب الترجيح، وهو قوة التهمة، ولا خلاف في الحكم بها، وقد جاء العمل بهـا فـي مسائل اتفقت عليها المذاهب الأربعة(٨٦).

وللتدليل على اعتبار العلماء بالقرائن التي تولدت عنها، أذكـر عـدداً مـن الشواهد، منها:

أن الفقهاء كلهم يقولون بجواز وطء الرجل المـرأة إذا أهـديت إليـه ليلـة الزفاف، وإن لم يشهد عنده عدلان أن هذه فلانة بنت فلان التي عقد عليهـا، وإن لـم يستنطق النساء أن هذه امرأته التي عقد عليها اعتماداً على القرينة الظاهرة، المنزلـة منزلة الشهادة.

وكذلك اعتماد الناس قديماً وحديثاً على الصبيان والإماء المرسلة معهم الهدايا إليهم فيقبلون أقوالهم ويأكلون الطعام المرسل به.

ومن ذلك أنه يجوز للوكيل على بيع السلعة قبض ثمنها، وإن لم يـأذن لـه الموكل في ذلك لفظاً، اعتماداً على قرينة الحال(٨٧).

فالبينة إن تحققت للقاضي حكم بها، ولم يتلفت إلى ما عداها ولو كانت شهادة شهود أو إقراراً، فيلجأ إلى شتى الطرق والوسائل للوصول إلى الحقيقة.

المَبْحَث الرَّابع
موقف الشرع من القرائن الحديثة

بينّا فيما سبق طرق الإثبات على العموم، وحكم القرينة على وجه الخصوص، وجراء التطور العلمي الكبير في مختلف ميادين الحياة ظهرت كثير من الوسائل العلمية التي تستخدم في الإثبات.

ولكثرة الوسائل الحديثة، فمن العسير الإحاطة بها أو مناقشتها جميعاً، لذلك سأحاول في هذا المبحث عرض الخطوط الرئيسة العامة، للتعرف على الموقف الشرعي منها. وهذا يفرض علي الباحث الشرعي النظر في إمكانية اعتبار هذه الوسائل قرينة يستعان بها في الإثبات أو نفيه.

لذلك تباينت المواقف من الوسائل الحديثة بين مؤيدٍ ومعارض.

الاتجاه المؤيد: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذه الوسائل أثبتت نجاحها في الغرب، وكشفت حقائق كثيرة، ويستدلون على ذلك أن وسائل الإثبات لا تقف عند حدود الشهادة، واليمين، وغيرهما، فالبينة شاملة لكل ما يبين ويظهر الحق، كما اختاره ابن القيم(٨٨)، وقد تقدم ذكر ذلك.

الاتجاه المعارض: ويرى هؤلاء أن بعض هذه الوسائل مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين إلا أنها تظل محل شك ونظر، لما علم بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة الطبية وغيرها يظهر مع التقدم العلمي الحاصل بمرور الزمن إبطال بعض ما كان يقطع بصحته علمياً، أو على الأقل أصبح مجال شك، ومحل نظر، فكم من النظريات الطبية علي وجه الخصوص – كان الأطباء يجزمون بصحتها وقطعيتها، ثم أصبحت تلك النظريات مع التقدم العلمي الطبي المتطور ضرباً من الخيال(٨٩).

والحقيقة أن إهمال هذه الوسائل فيه تضييع لوسائل مهمة كفيلة بإثبات الحقائق، أو على أقل تقدير تعزيزها وتوجيهها الوجهة الصحيحة. ولكن مما ينبغي أن يعلم أن الدعاوى المعروضة على القضاء ليست نوعاً واحداً، وكل نوع منها يختلف في إثباته عن غيره، والحدود لا تقام إلا بعد ثبوت موجبها ببينة قاطعة لا يتطرق إليها

الشك، ومن القواعد المقررة أن (الحدود تدرأ بالشبهات).

والتعزيرات يكفى فيها وجود تهمة قوية متجهة على المحكوم عليه، كالاتهام بحد دفعه وجود شبهة، وأما الحقوق المالية اذا حصلت فيها خصومة فأنها أوسع مجالاً، فيكفي رجحان أحد جانبي الخصومة في الاعتضاد باليمين لاستحقاق المدعى به او نفيه.

ومن مستلزمات العدل والمنطق أن لا تهمل هذه القرائن لما في إهمالها من تضييع للحقوق، وبالتالي تضييع للحكم الصائب.

لذلك اختلف موقف الفقهاء من هذه الوسائل تبعاً لتباينها، فمن ذلك على سبيل المثال:

إجازة الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي، واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص، ولا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، لكن يعتمد عليها في حالات التنازع على مجهول النسب، وضياع الأطفال، والمواليد في المستشفيات، الخ(٩٠).

وعلى ذلك فالوسائل الأخرى يجري التعامل معها في ضوء ما يمكن الاستناد إليها، ومدى الوثوق بها، فكلاب الشرطة مثلاً التي تستخدم في التحقيقات الجنائية اذا تعرفت على شيء كان ذلك مجرد قرينة يمكن الاستناد إليها لتعزيز أدلة أخرى، من دون أن تكون دليلاً قائماً بذاته.

وكذلك الحال بالنسبة للتسجيلات الصوتية اذا تمت مضاهاتها بالبصمة الصوتية، وثبتت نسبتها الى من نسبت إليه، فإنها إن تمت من جهة لا يتطرق الشك اليها، وإلا فلا يعتمد عليها لإمكان التدليس، فإن تم من جهة رسمية لا يتطرق الشك في احتمال تزويرها أو تغييرها وأمكن القطع بمطابقتها لمن نسبت إليه فهي قرينة كذلك، وإلا فأنه يصعب التعويل عليها لإمكان إحداث التغيير وتعديل الشكل والملامح(٩١).

وخلاصة القول أنه يجب الأخذ بالوسائل العلمية الحديثة التي لا تنخرم قاعدتها، أما الوسائل التي من الممكن بسهولة تزويرها ودبلجتها، فلا يؤخذ بها كدليل، وإنما كقرينة كما تقدم.

هوامش البحث

[١] يُنْظَرْ: لِسَان العَرَب: مَادَةُ (ثبت) ١٩/٢.

[٢] يُنْظَرْ: الصِّحَاح: مادة (ثبت) ٢٤٥/١.

[٣] سورة البقرة: من الآية ٢٦٥.

[٤] يُنْظَرْ: الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن: ٣١٤/٣.

[٥] سورة هود: من الآية ١٢٠.

[٦] يُنْظَرْ: جَامِع الْبَيَان: ١٤٥/١٢.

[٧] هو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، زين الدين: من كبار العلماء بالدين والفنون. انزوى للبحث والتصنيف، وكان قليل الطعام كثير السهر، فمرض وضعفت أطرافه، فجعل ولده تاج الدين محمد يستملي منه تآليفه. له نحو ثمانين مصنفا، منها الكبير والصغير والتام والناقص. ولد سنة ٩٥٢ هـ وعاش في القاهرة، وتوفي بها سنة ١٠٣١ هـ، ينظر: الأعلام: ٢٠٤/٦.

[٨] يُنْظَرْ: التَوْقِيف عَلَى مُهِمَّات التَّعَارِيف: ٣٣.

[٩] جَامِع العلوم: ٣٦/١.

[١٠] يُنْظَرْ: قواطع الأدلة: ١٥٧/٢.

[١١] يُنْظَرْ: العقود الدرية: ٣٠١/١؛ الْفَتَاوَى الهندية: ٤٠٣/٣؛ تُحْفَةَ الْمُحْتَاج: ١٣٩/١٠.

[١٢] يُنْظَرْ: مُخْتَار الصِّحَاح: مادة (بين) ٢٩؛ الْقَامُوس الْمُحِيط: مادة (بين) ٢٠٦/٤.

[١٣] طَلِبَة الطَّلَبَة: ١٣٤.

[١٤] المغرب فِي ترتيب المعرب: ٣٤/١.

[١٥] يُنْظَرْ: المُفْرَدَات فِي غَرِيب الْقُرْآن: ٦٨.

[١٦] هو علي بن أحمد بن الحسن الحرالي التجيبي، أبو الحسن: مفسر، من علماء المغرب. أطال الغبريني في الثناء عليه وإيراد أخباره، وقال: ما من علم إلا له فيه تصنيف. أصله من " حرالة " من أعمال مرسية. ولد ونشأ في مراكش. ورحل إلى المشرق وتصوف، ثم استوطن بجاية. وعاد إلى المشرق، فأخرج من مصر. وتوفي في حماة (بسورية) سنة ٦٣٨ هـ، ينظر: الأعلام: ٢٥٦/٤.

[١٧] يُنْظَرْ: التَوْقِيف عَلَى مُهِمَّات التَّعَارِيف: ١٥٤.

[١٨] يُنْظَرْ: الطرق الحكمية: ٣٤.

[١٩] يُنْظَرْ: مُخْتَار الصِّحَاح: مادة (بين) ٢٩.

[٢٠] تَنْوِير الأَبْصَار: ٦٢/٧

[٢١] حَاشِيَة الدُّسُوقي ١٩٤/٤.

(٢٢) حَاشِيَة البُجَيْرِمي: ٣٧٤/٤.
(٢٣) مُنْتَهَى الإرادات: ٥٣٤/٣.
(٢٤) يُنْظَرْ: بَدَائِع الصَّنَائِع: ٢٦٦/٦؛ الْمُنْتَقَى شَرْح المُوَطَّأ: ١٩٧/٥؛ المُغْني: ١٥٤/١٠-١٥٥.
(٢٥) سورة البقرة: من الآية ٢٨٢.
(٢٦) سورة:البقرة من الآية ٢٨٣.
(٢٧) يُنْظَرْ: تَنْوِير الأَبْصَار: ٦٢/٧؛ حَاشِيَة الدُّسُوقي: ١٩٤/٤؛ حَاشِيَة البُجَيْرِمي: ٣٧٤/٤؛ مُنْتَهَى الإرادات: ٥٣٤/٣.
(٢٨) سورة البقرة: من الآية ٢٨٢.
(٢٩) سُنَن التِّرْمِذِيّ: ٢٦٢/٣ رقم (١٣٤١) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وقال الترمذي: هذا حديث في إسناده مقال، ومحمد بن عبيد الله العرزمي يضعف في الحديث من قبل حفظه، ضعفه ابن المبارك وغيره. وأصل الحديث في الصحيحين عن ابن عباس- رَضِيَ اللهُ عَنْهُما-: (أن النبي ﷺ قضى أن اليمين على المدعى عليه). صَحِيْح الْبُخَارِيّ: ٩٤٨/٢ كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، رقم (٢٥٢٤)؛ صَحِيْح مُسْلِم: ١٣٣٦/٣ كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، الرقم (١٧١١). وينظر الدِّرَايَة: ٢٨٤/٢
(٣٠) سُنَن البَيْهَقي الكُبرى: ٢٦١/١٠ رقم (٢١٠٣٥) من حديث عَبْد اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ. وأخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه: ٩٤٨/٢ و ٩٥٠/٢.
(٣١) يُنْظَرْ: الإِجْمَاع: ٦٥؛ مَرَاتِب الإجْمَاع: ٥٣.
(٣٢) يُنْظَرْ: لِسَان العَرَب: مَادَةُ (قرر) ٣٩٨/٦.
(٣٣) يُنْظَرْ: مُعْجَم مَقَاييس اللُّغَة: مادة (قرر) ٢١٧/٢.
(٣٤) يُنْظَرْ: حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ: ٥٨٨/٥؛ مَنْهَج الطلاب: ٧١/٣.
(٣٥) سورة آل عمران: الآية ٨١.
(٣٦) سورة النساء: الآية ١٣٥.
(٣٧) نص الحديث في صَحِيْح مُسْلِم: ١٣٢٢/٣ رقم (١٦٩٥).
(٣٨) يُنْظَرْ: الْهِدَايَة: ١٤٧/٣؛ الوَسِيْط فِي الْمَذْهَب: ٤٠٢/٥؛ منتهى الإرادات: ٥٦٩/٣.
(٣٩) يُنْظَرْ: الْمُغْنِي لابن قُدَامَةَ: ٨٧/٥.
(٤٠) يُنْظَرْ: العين: مادة (يمن) ٣٨٦/٨-٣٨٨؛ وتَهْذِيب اللُّغَة: ٥٢٠/١٥ -٥٢٤.
(٤١) الْمُطْلِع عَلَى أَبْوَاب الْفِقْه: ٣٨٧؛ والمُبْدِع فِي شَرْح المقنع: ٢٥٢/٩.
(٤٢) أَنِيْس الْفقْهاء: ١٧١.
(٤٣) مُغْني الْمُحْتَاج: ٣٢٠/٤.

(٤٤) الدُّرِّ الْمُخْتَار: ٧٠٢/٣.

(٤٥) تَقَدَّمَ تَخْرِيجهُ، يُنْظَرُ ص: ١١.

(٤٦) الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ: ٢٢٠/٢ رقم (٢٨١٣) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه بهذه السياقة إنما أخرجا حديث هشام بن حسان عن عكرمة مختصراً؛ سُنَن الْبَيْهَقِيّ الكُبْرَى: ٣٩٥/٧ رقم (١٥٠٧٣).

(٤٧) يُنْظَرْ: العين: مادة (نكل).

(٤٨) يُنْظَرْ: التَوْقِيف عَلَى مُهِمَّات التَّعَارِيف: ٧١٠.

(٤٩) تَقَدَّمَ تَخْرِيجهُ، يُنْظَرُ ص: ١١.

(٥٠) يُنْظَرْ: مختار الصحاح: مادة (قسم) ٢٢٣؛ الْقَامُوس الْمُحِيط: مادة (قسم) ١٦٦/٤.

(٥١) ينظر المَبْسُوط: ٢٦ /١٠٦؛ طلبة الطلبة: ١٦٧.

(٥٢) صَحِيْح الْبُخَارِيّ: ١١٥٨/٣، كتاب الجزية، باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال وغيره وإثم من لم يف بالعهد، رقم (٣٠٠٢).

(٥٣) يُنْظَرْ: المُدوَّنة الكُبْرَى: ١٩١/٤؛ الأم: ٢٣٠/٦؛ الْمُغْنِي لابن قُدَامَةَ: ١٣٤/١٠.

(٥٤) سورة النور: من الآية ٤.

(٥٥) متفق عليه من حديث أم سلمة- رَضِيَ اللهُ عَنْها- صَحِيْح الْبُخَارِيّ: ٩٥٢/٢ كتاب الأقضية، باب من أقام البينة بعد اليمين رقم (٢٥٣٤) صَحِيْح مُسْلِم: ١٣٣٧/٣، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة رقم (١٧١٣).

(٥٦) تَقَدَّمَ تَخْرِيجهُ، يُنْظَرُ ص: ١٢.

(٥٧) مُصَنَّف ابن أَبِي شَيْبَةَ: ٤٤١/٤ رقم (٢١٩٣٠).

(٥٨) يُنْظَرْ: الْبَحْر الرَّائِق: ١٢٤/٧؛ حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ: ١٧٤/٧؛ الأم: ٢٣٠/٦؛ الْمُغْنِي لابن قُدَامَةَ: ١٣٤/١٠.

(٥٩) يُنْظَرْ: الوسيط: ٣٢٦/٧؛ فَتْح الْوَهَّاب: ٢٦٢/٢.

(٦٠) متفق عليه من حديث عَائِشَةَ- رَضِيَ اللهُ عَنْها-. صَحِيْح الْبُخَارِيّ: ٧٦٩/٢، كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة (٢٠٩٧)؛ صَحِيْح مُسْلِم: ١٣٣٨/٣ كتاب الأقضية، باب قضية هند، رقم (١٧١٤).

(٦١) يُنْظَرْ: حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ: ١٧٤/٧؛ نيْل الأَوْطَار: ٣٢٤/٨.

(٦٢) يُنْظَرْ: الْبَحْر الرَّائِق: ١٢٤/٧؛ حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ: ١٧٤/٧.

(٦٣) يُنْظَرْ: نيْل الأَوْطَار: ٣٢٤/٨.

(٦٤) يُنْظَرْ: الْبَحْر الرَّائِق: ١٢٤/٧؛ حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ: ١٧٤/٧.
(٦٥) يُنْظَرْ: المُدوَّنة الكُبْرَى: ١٩١/٤.
(٦٦) يُنْظَرْ: المُحَلَّى: ٤٢٦/٩.
(٦٧) يُنْظَرْ: شَرْح النِّيل: ٥٧٧/٦.
(٦٨) يُنْظَرْ: الأَشْبَاه والنَّظائر: ٢١٧؛ حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ: ٤٣٥/٤؛ تَبْصِرة الحُكَّام: ٣٥٦/١؛ الأم: ١٥٢/٧؛ الطرق الحكمية: ٢٤٣.
(٦٩) يُنْظَرُ المَصَادِر نَفْسَهَا.
(٧٠) يُنْظَرْ: لِسَان العَرَب: مَادَةُ (قرن) ٣٣٦/٣؛ الْقَامُوس الْمُحِيط: مادة (قرن) ٢٥٨/٤
(٧١) يُنْظَرْ: الموسوعة الْفِقْهِيَّة: ١٥٦/٣٣.
(٧٢) يُنْظَرْ: البَحْر الرَّائِق: ٢٠٥/٧.
(٧٣) سورة يوسف: من الآية ١٨.
(٧٤) الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن: ١٥٠/٩.
(٧٥) سورة يوسف: الآيات ٢٦ – ٢٨.
(٧٦) يُنْظَرْ: جَامِع الْبَيَان: ١١٧/١٢؛ الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن: ١٧٢/٩؛ تَفْسِيْر الْقُرْآن العَظِيم: ٤٧٥/٢.
(٧٧) سورة يوسف: من الآية ٧٥.
(٧٨) يُنْظَرْ: جَامِع الْبَيَان: ٢٢/١٣.
(٧٩) صَحِيْح مُسْلِم: ١٠٣٧/٢، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم (١٤٢١) من حديث ابْن عَبَّاسٍ– رَضِيَ اللهُ عَنْهُما–.
(٨٠) يُنْظَرْ: تبصرة الحكام: ١١٤/٢، ١١٧، وابن فرحون هو عبد الله بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، أبو محمد: فقيه، من العلماء بالحديث. أصله من تونس، ومولده ومنشأه في المدينة توفي سنة ٧٦٩هـ، ينظر الأعلام ١٢٦/٤..
(٨١) متفق عليه من حديث عبد الرحمن بن عوف ﷺ صَحِيْح الْبُخَارِيّ: ١١٤٤/٣، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلا فله سلبه أن يخمس وحكم الإمام فيه، رقم (٢٩٧٢)؛ صَحِيْح مُسْلِم: ١٣٧٢/٣، كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل رقم (١٧٥٢).
(٨٢) شَرْح مَجَلَة الأَحْكَام: ٤٨٥/٤ المادة (١٧٤٠) (١٧٤١).
(٨٣) يُنْظَرْ: منهج عُمَر بْن الْخَطَّابِ في التشريع: ٤٧٨.
(٨٤) سورة يوسف: الآيتان ١٧– ١٨.
(٨٥) يُنْظَرْ: أَحْكَام الْقُرْآن للجَصَّاص: ٣٨١/٤–٣٨٢.
(٨٦) يُنْظَرْ: أَحْكَام الْقُرْآن لابن العَرَبِيّ: ٤١/٣؛ تبصرة الحكام: ١٢١/٢.

[٨٧] يُنْظَرْ: مُعِيْن الحُكَّام: ١٦٦؛ أحكام القرآن لابن عربي: ٤١/٣؛ تبصرة الحكام: ١٢١/٢.

[٨٨] يُنْظَرْ: الطرق الحكمية: ٣٤.

[٨٩] ينظر: البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً ونفياً، للدكتور نجم عبد الواحد: ص ٦، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥): ص ٦.

[٩٠] ينظر: مناقشات جلسة المجمع الفقهي: ص ٦.

[٩١] ينظر: فتاوى المجمع الفقهي بتاريخ ٢٠٠٦/٢/١١.

المصادر والمراجع

١. الإِجْمَاع، لأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم بن المنذر النيسابوري، (ت٣١٨هـ)، تحقيق: د. فؤاد عَبْد المنعم أَحْمَد. الطَبْعَة الثالثة، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٢هـ.

٢. الأَحْكَام فِي أُصُول الأَحْكَام. لأبي الْحَسَن علي بن مُحَمَّد الآمدي، (ت٦٣١ هـ)، تحقيق: د. سيد الجميلي، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، ١٤٠٤هـ.

٣. الأَشْبَاه والنَّظائر عَلَى مذهب أَبِي حَنيفة النُّعْمان، للشيخ زَيْن الدِّين ابن إِبْرَاهِيم بن مُحَمَّد الشهير بابن نُجَيْم (هو اسم بعض أجداده)، (ت٩٧٠هـ)، تحقيق وتعليق: عَبْد الْعَزِيز مُحَمَّد الوكيل، الطَبْعَة الأُولَى، مؤسسة الحلبي وشركاؤه بالقاهرة، مطابع سجل العَرَب، ١٩٦٨م.

٤. الأم. لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن إدريس الشَّافِعِيّ، (ت٢٠٤هـ)، الطَبْعَة الثانية، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، ١٣٩٣هـ.

٥. أَنِيْس الْفِقْهاء فِي تعريفات الأَلْفَاظ المتداولة بين الْفِقْهاء. لقاسم بن عَبْد اللَّه بن أمير علي القونوي. (ت٩٧٨هـ). تَحْقِيق: د. أَحْمَد بن عَبْد الرَّزَّاق الكبيسي. الطَبْعَة الأُولَى. دَار الوفاء. جدة. ١٤٠٦هـ.

٦. الْبَحْر الرَّائِق شَرْح كَنْز الدَّقَائِق، لزَيْن بن إِبْرَاهِيم بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن بكر الشهير بابن نُجَيم. (ت٩٧٠هـ)، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، (د. ت).

٧. بَدَائِع الصَّنَائِع فِي ترتيب الشَّرَائِع، لأَبِي بَكْرٍ علاء الدِّين بن مسعود أَحْمَد الكَاسَاني، (ت٥٨٧هـ)، وهو شرح تُحْفَةَ الْفُقَهَاء للسمرقندي (ت٥٣٩هـ)، الطَبْعَة الثانية، دَار الكِتَاب العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، ١٩٨٢م.

٨. البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً ونفياً، للدكتور نجم عبد الواحد، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥).

٩. تَبْصرة الحُكَّام فِي أُصُول الأقضية ومناهج الأَحْكَام للقاضي برهان الدِّين إبْرَاهِيم بن علي بن أَبِي القاسم بن مُحَمَّد بن فَرْحُون المالكي المَدَني، (ت٧٩٩هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحَلَبي وأولاده، مصر، ١٩٥٨م.

١٠. تُحْفَةَ الْمُحْتَاج بِشَرْحِ الْمِنْهَاج، لشهاب الدِّين أَحْمَد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٥ه.

١١. تَنْوِير الأَبْصَار، لمُحَمَّد بن عَبْد اللَّه بن أَحْمَد الْخَطِيب التُّمُرْتَاشي الْحَنَفِيّ الغَزِّي، (ت١٤٠٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحَلَبي بالقاهرة، الطَبْعَة الثانية ١٩٦٦م.

١٢. تَهْذِيب اللُّغَة. لأبي منصور مُحَمَّد بن أَحْمَد الأزهري، (ت٣٧٠هـ). تَحْقِيق: أَحْمَد عَبْد العليم البرنوني. مراجعة: علي مُحَمَّد البجاوي. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة. مصر. (د. ت.).

١٣. التَوْقِيف عَلَى مُهِمَّات التَّعَارِيف، لمُحَمَّد عَبْد الرؤوف المناوي، (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: د. مُحَمَّد رضوان الداية، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الفكر المعاصر- دمشق، ودَار الفكر للطباعة والنشر- بَيْرُوْت، ١٤١٠ه.

١٤. جَامِع الْبَيَان عن تأويل آي الْقُرْآن المعروف بـ(تَفْسِيْر الطَّبَري)، لأبي جعفر مُحَمَّد بن جَرِير بن يزَيْد بن خالد الطَّبَري، (ت٣١٠هـ) دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ١٤٠٥ه.

١٥. جَامِع العلوم في الاصطلاحات الملقب بدستور الْعُلَمَاء، للقاضي عبد النبي ابن عبد الرسول الأحمد نِكري، والجزء الرابع يسمى (ضميمة دستور الْعُلَمَاء)، الطبعة الأولى، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الكن، الهند، ١٣٩٥ه/ ١٩٧٥م: ٣٦/١.

١٦. الْجَامِع لأَحْكَام الْقُرْآن، لأبي عَبْد اللَّه شمس الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد ابن أَبِي بَكْرٍ بن فَرْح الأنصاري الخَزْرَجي القُرْطُبي، (ت٦٧١ هـ) تحقيق: أَحْمَد عَبْد العليم البردوني، الطَبْعَة الثانية، دَار الشعب، القاهرة، ١٣٧٢ه.

١٧. حَاشِيَة البُجَيْرِمي عَلَى شَرْح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد) للخَطِيْب، وهي حَاشِيَة الشيخ سُليمان بن مُحَمَّد بن عُمَر البُجَيْرِمي الشَّافِعِيّ، (ت١٢٢١هـ)، المكتبة الإِسْلامِيّة ديار بكر– تركيا، (د. ت.).

١٨. حَاشِيَة الدُّسُوقي عَلَى الشَرْح الكَبِيْر، لمُحَمَّد بن أَحْمَد بن عَرَفَة الدُّسُوقي المالكي، (ت١٢٣٠هـ)،تحقيق: مُحَمَّد عليش، دَار الفكر للطباعة والنشر، بيْرُوْت، (د. ت).

١٩. حَاشِيَة رَدّ المحتار عَلَى الدُّرِّ الْمُخْتَار شَرْح تَنْوِير الأَبْصَار المعروفة بـ(حَاشِيَة ابن عَابِدِينَ)، للسيد مُحَمَّد أمين عَابِدِينَ بن السيد عُمَر عَابِدِينَ بن عَبْد الْعَزِيز الدِّمَشْقي الْحَنَفِيّ، (ت١٢٥٢هـ)، الطَبْعَة الثانية، دَار الفكر للطباعة والنشر، بيْرُوْت، ١٣٨٦ه.

٢٠. الدُّرِّ الْمُخْتَار، لمُحَمَّد بن علي الملقَّب علاء الدِّين الْحَصْكَفِيِّ الدمشقي، (ت ١٠٨٨هـ)، الطَبْعَة الثانية، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ١٣٨٦ه.

٢١. الدِّرَايَة فِي تَخْرِيْج أَحَادِيْث الْهِدَايَة، لأبي الْفَضْل أَحْمَد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت٨٥٢هـ)،تحقيق: السيد عَبْد اللَّه هاشم اليماني المدني، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، (د. ت).

٢٢. سُنَن البَيْهَقي الكُبرى، لأبي بكْر أَحْمَد بِن الحسين بِن عَلِيّ بِن موسى البَيْهَقي، (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: مُحَمَّد عَبْد القادر عطا، مَكْتَبَة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ– ١٩٩٤ م.

٢٣. سُنَن التُّرْمِذِيّ، لأبي عيسى مُحَمَّد بن عيسى التُّرْمِذِيّ السُّلَمِيّ، (ت٢٧٩هـ)،تحقيق: أَحْمَد مُحَمَّد شاكر وآخرين، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، (د. ت).

٢٤. شَرْح النِّيل وشفاء العليل، لمُحَمَّد بن يوسف بن عيسى أَطَّفَيِّشَ،(ت١٣٣٢هـ)، مكتبة الإرشاد. جدة، (د. ت).

٢٥. الصِّحَاح تَاج اللُّغَة وصحاح العَرَبِيّة، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ) تحقيق: أَحْمَد عَبْد الغَفُوْر عطا، الطَبْعَة الثانية، دَار العلم للملايين، بَيْرُوْت، لَبْنَان، ١٤٠٤ ه/ ١٩٨٤م.

٢٦. صَحِيْح الْبُخَارِيّ، لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن إسماعيل الْبُخَارِيّ الجعفي، (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الطَبْعَة الثالثة، دَار ابن كثير ، اليمامة، بَيْرُوْت، ١٤٠٧ه/ ١٩٨٧م.

٢٧. صَحِيْح مُسْلِم. لأبي الحسين مسلم بن الحجَّاج القُشَيْري النَّيْسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عَبْد الباقي، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، (د. ت).

٢٨. الطرق الحكمية فِي السياسة الشرعية، لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن أَبِي بَكْرٍ أيوب الزرعي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية)، (ت٧٥١هـ) تحقيق: د. مُحَمَّد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، (د. ت)

٢٩. طَلِبَة الطَّلَبَة فِي الاصطلاحات الْفِقْهِيَّة، لنجم الدِّين بن حَفْص عُمَر ابن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن إسماعيل النَّسَفي السَّمَرقَنْدي، (ت٥٣٧هـ)، تحقيق: خليل الميس، الطَبْعَة الأُولَى، دَار القلم. بَيْرُوْت، لَبْنَان، ١٤٠٦ ه/ ١٩٨٦م.

٣٠. العقود الدرية في تنقيح الْمَسَائِل الحامدية، محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٣١. العين. لأبي عَبْد الرَّحْمَن الخليل بن أَحْمَد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، تَحْقِيق: د. مهدي المخزومي، و د. إبْرَاهِيم السامرائي. الطَبْعَة الأُولَى. دار الحرية للطباعة والنشر بَغْدَاد. طبعت الأجزاء من سنة ١٩٨٠ إلى ١٩٨٥م.

٣٢. الْفَتَاوَى الهندية، للشيخ نظام الدِّين وجماعة من عُلَمَاء الهند الأَعْلام الطَبْعَة الثالثة، المكتب الإِسْلامِيّ، مُحَمَّد أزدبير، ديار بكر، تركيا، ١٣٩٣ه.

٣٣. فَتْح الْوَهَّاب بِشَرْحِ منهج الطلاب، لأبي يحيى زكريا بن مُحَمَّد ابن أَحْمَد بن زكريا الأنصاري، (ت٩٢٦هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ١٤١٨ه.

٣٤. الْقَامُوس الْمُحِيط، لأبي الطَّاهِرِ مجد الدِّين مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي الصِّدِّيقي الشيرازي، (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بَيْرُوْت، لَبْنَان، (د. ت).
٣٥. قواطع الأدلة فِي الأُصُول، لأبي المظفر منصور بن مُحَمَّد بن عبد الجبار السمَعَانِي (ت٤٨٩هـ)، تحقيق: مُحَمَّد حسن مُحَمَّد حسن إسماعيل الشَّافِعِيّ، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ١٩٩٧م.
٣٦. الكِتَاب الْمُصَنَّف فِي الأَحَادِيْث والآثَار، لأَبِي بَكْرٍ عَبْد اللَّه بن مُحَمَّد ابن أَبِي شَيْبَةَ الكوفي، (ت٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت الطَبْعَة الأُولَى، مكتبة الرشد. الرياض، ١٤٠٩هـ.
٣٧. لِسَان العَرَب، لأبي الْفَضْل جمال الدِّين مُحَمَّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت٧١١هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، دَار صادر، بَيْرُوْت، لَبْنَان، ١٩٦٨م.
٣٨. المُبْدِع فِي شَرْح المقنع. لأبي إِسْحَاق إِبْرَاهِيم بن مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه ابن مفلح الحنبلي. (ت٨٨٤هـ). الطَبْعَة الأُولَى. المكتب الإِسْلامِيّ بَيْرُوْت. ١٤٠٠هـ.
٣٩. المَبْسُوط، لشمس الأئمة أَبُي بَكْرٍ مُحَمَّد بن أَحْمَد بن أَبِي سَهْل السَّرَخْسِيّ الْحَنَفِيّ، (ت٤٨٣هـ)، الطَبْعَة الثانية، دَار المَعْرِفَة، بَيْرُوْت، ١٤٠٦هـ.
٤٠. المُحَلَّى، لأبي مُحَمَّد علي بن أَحْمَد سعيد بن حَزْم الظاهري الأَنْدَلُسي، (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، دَار الآفاق الجديدة، بَيْرُوْت، (د. ت).
٤١. مُخْتَار الصِّحَاح، لمُحَمَّد بن أَبِي بَكْرٍ بن عَبْد القادر الرازي، (توفي بعد ٦٦٦هـ) تحقيق: محمود خاطر، الطَبْعَة الأُولَى، مكتبة لَبْنَان ناشرون، بَيْرُوْت، ١٤١٥ هـ/١٩٩٥م.
٤٢. المُدوَّنة الكُبْرَى، للإمام مالك بن أَنَس الأصبحي، (ت١٧٩هـ)، بِرِوَايَةِ سَحْنُون عَبْد السلام بن سعيد التَّنُوخي، (ت٢٤٠هـ)، عن عَبْد الرَّحْمَن بن قاسم بن خالد العُتَقي، (ت١٩١هـ)، عن الإمام مالك، دَار صادر، بَيْرُوْت، وهي مصورة عَلَى الطَبْعَة الأُولَى التي طبعت بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٣هـ.

٤٣. مَرَاتِب الإِجْمَاع فِي العبادات والمعاملات والاعتقادات، لأبي مُحَمَّد علي بن أَحْمَد بن سعيد بن حزم الظاهري، (ت٤٥٦هـ)، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، (د.ت).
٤٤. الْمُسْتَدْرَك عَلَى الصَّحِيحَيْنِ، لأبي عَبْد اللَّه الحافظ مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه الحاكم النَّيْسَابوري، (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عَبْد القادر عطا، الطَبْعَة الأُولَى، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، ١٤١١ه/١٩٩٠م.
٤٥. الْمُطْلِع عَلَى أَبْوَاب الْفِقْه. لأبي عَبْد اللَّه مُحَمَّد بن أَبِي الفَتْح البعلي الحنبلي. (ت٧٠٩هـ). تَحْقِيق: مُحَمَّد بشير الأدلبي. المكتب الإِسْلامِيّ. بَيْرُوْت. ١٤٠١ه/ ١٩٨١م.
٤٦. مُعْجَم مَقَايِيس اللُّغَة، لأبي الْحَسَن أَحْمَد بن فارس بن زكريا، (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: عَبْد السلام هارون، دَار الكتب العلمية، بَيْرُوْت، (د. ت).
٤٧. المغرب فِي ترتيب المعرب، لأبي الفَتْح ناصر الدِّين بن عَبْد السيد ابن علي بن المطرز، (ت٦١٠هـ)، تحقيق: محمود فاخوري، وعبد الحميد مُخْتَار، مكتبة أسامة بن زَيْد. حلب الطَبْعَة الثانية، ١٩٧٩م.
٤٨. المُغْني، لأبي مُحَمَّد مُوَفَّق الدِّيْن عَبْد اللَّه بن أَحْمَد بن مُحَمَّد بِن قُدَامة المَقْدِسي، (ت٦٢٠هـ)، دار الكِتَاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.
٤٩. مُغْني الْمُحْتَاج إلى مَعْرِفَة مَعَانِي أَلْفَاظ الْمِنْهَاج. لشمس الدِّين مُحَمَّد ابن أَحْمَد الشِّرْبِينِيّ القاهري الشَّافِعِيّ الْخَطِيب. (ت٩٧٧هـ). دَار الفكر للطباعة والنشر. بَيْرُوْت. (د. ت).
٥٠. المُفْرَدَات فِي غَرِيب الْقُرْآن، لأبي القاسم بن حسين بن مُحَمَّد المعروف بالراغب الأصفهاني، (ت٥٠٢هـ)، أعده للنشر وأشرف عَلَى الطبع: د. مُحَمَّد أَحْمَد خلف الله مكتبة الأنجلو المصرية، (د. ت.).
٥١. الْمُنْتَقَى شَرْح المُوَطَّأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، دَار الكِتَاب الإِسْلامِيّ، السعودية، (د. ت).

٥٢. مُنْتَهَى الإرادات في جمع المُقْنِع مع التَّنْقِيح وزيادات، لتقي الدِّين مُحَمَّد بن أَحْمَد بن عَبْد الْعَزِيز الفُتُوحي المِصْري الشهير بابن النَّجَّار الحَنْبلي، (ت٩٧٢هـ)، تحقيق: عَبْد الغني عَبْد الخالق، نشر مكتبة دَار العروبة، دَار النِّيل للطباعة، القاهرة، سنة ١٣٨١ه.
٥٣. مَنْهَج الطلاب (وهو مُخْتَصَر مِنْهَاج الطَّالِبين للنَّوَوي)، لشيخ الإِسْلامِ أَبِي يحيى زكَرِيّا بن مُحَمَّد بن أَحْمَد الشَّافِعِيّ الأنصاري، (ت٩٢٦هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى مُحَمَّد. مصر، ١٣٥٧ه.
٥٤. نيْل الأَوْطَار شَرْح مُنتقَى الأخبار من أَحَادِيْث سيّد الأخيار، لمُحَمَّد ابن علي بن مُحَمَّد الشَّوْكَاني، (ت ١٢٥٠هـ)، الطَبْعَة الأُولَى، مكتبة دَار الجيل، بَيْرُوْت، ١٩٧٣م.
٥٥. الْهِدَايَة شَرْح بِدَايَة الْمُبْتَدِي، لأبي الحسين برهان الدِّين علي بن أَبِي بَكْرٍ بن عَبْد الجَلِيْل المَرْغِيْنَاني الفَرْغَاني، (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإِسْلامِيّة، بَيْرُوْت (د.ت).
٥٦. الوَسِيْط فِي الْمَذْهَب، لأبي حَامِدٍ مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الْغَزَالِيِّ (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: أَحْمَد محمود إبْرَاهِيم. ومُحَمَّد مُحَمَّد تامر، الطَبْعَة الأُولَى، دَار السلام. القاهرة، ١٤١٧ه.
٥٧. الموسوعة الْفِقْهِيَّة، لمجموعة من المؤلفين، الطَبْعَة الأُولَى وزارة الأوقاف والشؤون الدِّينية، الكويت، ١٩٩٠م.
٥٨. تَفْسِيْر الْقُرْآن العَظِيم المسمى بتَفْسِيْر ابن كَثِير، لأبي الفداء عماد الدِّين إسماعيل بن عُمَر كَثِير القُرَشي الدِّمَشْقي (ت٧٧٤هـ)، دَار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوْت، ١٤٠١ه.
٥٩. دُرَر الحُكَّام شَرْح مَجَلَة الأَحْكَام. لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحُسَيني، دَار العلم للملايين، بَيْرُوْت، (د. ت).
٦٠. منهج عُمَر بْن الْخَطَّابِ في التشريع. للدكتور مُحَمَّد بلتاجي، مطبعة دار الفكر العربي، ١٣٩٠ه/ ١٩٧٠م.

٦١. أَحْكَام الْقُرْآن، لأَبِي بَكْرٍ أَحْمَد بن علي الرَّازِي الجَصَّاص، (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: مُحَمَّد الصادق قمحاوي، دَار إِحْيَاء التُرَاث العَرَبِيّ، بَيْرُوْت، ١٤٠٥ه.

٦٢. أَحْكَام الْقُرْآن، لأَبِي بَكْرٍ مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه بن مُحَمَّد بن عَبْد اللَّه ابن أَحْمَد المَعَافري الاِشْبِيْلي المعروف بـ(ابن العَرَبِيّ)، (ت٥٤٣هـ)، تحقيق: علي مُحَمَّد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحَلَبي بمصر، سنة ١٩٧٤م.

٦٣. مُعِيْن الحُكَّام فيما يتردّد بين الخصمَيْن من الأَحْكَام. لأبي الْحَسَن علاء الدِّين علي ابن خليل الطَّرَابُلُسي الْحَنَفِيّ، (ت٨٤٤هـ)، الطَبْعَة الثانية، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ١٩٧٣- ١٩٧٤م.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

مما لا شك فيه أن الإسلام حث على العلم والتعلم والتعليم، ودفع العقول إلى أن تجتهد وأن تأخذ حركتها داخل المعاني التي لا تصطدم مع النص، وذم الانغلاق والجمود، ومدح العقول التي تتحرك بتحرك الأحداث لإيجاد الحلول مما ليس فيه نص، وأكد علماؤنا حرمة العقل وقيمته في حركته للمعاني المتجددة مع قدسية النص وحرمته. ولكن إعطاء العقل انطلاقته من غير ضوابط يولد ضلالة، ولذلك برز بعض الناس يقدحون بكثير من الناس لكونهم مقلدين للمذاهب ويريدون منهم التحرر من المذهبية واللجوء المباشر بالاستدلال بالكتاب والسنة من غير علم عن مطلق ومقيد وعام وخاص وناسخ ومنسوخ... إلى آخر القواعد الأصولية التي وضعها الأصوليون للوصول إلى الاستدلال بالنص.

وهذا يولد حالة سلبية للماضي التليد وخطراً يزعزع الثقة بعلماء الأمة، فأحببت أن أكتب عن موضوع التقليد عند الأصوليين بوصفهم أهل الصنعة، وحماة الإسلام، فهل التقليد عندهم حالة مذمومة أم ممدوحة؟ ومتى يكون التقليد؟ وما هو حكم تقليد الأموات من الفقهاء؟ فجاء على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم التقليد لغة واصطلاحاً، وفيه مطلبان.

المبحث الثاني: تقليد الصحابة، وفيه مسائل.

المبحث الثالث: تقليد العامة للصحابة بعد عصرهم.

المبحث الرابع: تقليد المجتهدين من التابعين.

المبحث الخامس: التقليد في الاعتقاد والفروع، وفيه مسائل.

والله أسأل حسن الختام.

المبحث الأول
مفهوم التقليد لغة واصطلاحاً، وأنواعه

المطلب الأول: التقليد لغة واصطلاحاً

التقليد في المفهوم اللغوي من قلد يقلّد، فهو مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها. ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاة الأعمال، وتقليد البُدن[١]، أن يجعل في عنقها شعار يُعلم به أنه هدي، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانا...**﴾[٢].

وقلده الأمر، ألزمه إياه، وتقلد الأمر: احتمله[٣]، وقلدته السيف: ألقيت حمالته في عنقه، فتقلده.

وفي اصطلاح الأصوليين: عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه على تقدير أنه محق بلا نظر وتأمل في الدليل[٤].

فكان حكم في تلك الحادثة قد جعل كالقلادة في عنق من قلد فيه وأعطاه قلد أمره. أي: فوضه إليه.

وعرفه السبكي بقوله: أخذ القول من غير معرفة دليله[٥].

قال البناني في حاشيته: في هذا التعريف فخرج اخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد[٦].

فقال الشربيني معترضاً على كلام البناني: فيه نظر، لأن المراد بالقول ما يشمل الفعل والتقرير أيضاً، لأن القول شاع استعماله في الرأي والاعتقاد المدلول عليه باللفظ تارة. وبالفعل أخرى، وبالتقرير المقترن بما يدل على الرضا تارة أخرى[٧].

وخلاصة القول: إن كل التعريفات التي عرفت التقليد مفادها واحد، وهو قبول قول المجتهد بلا حجة ملزمة من قبل المقلد في الدين.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في أنواع التقليد

١- قسم النسفي التقليد على أربعة أقسام[٨].

الأول: تقليد الأمة صاحب الوحي.

الثاني: تقليد العالم صاحب الرأي والنظر لسبقه على أقرانه من الفقهاء.

الثالث: تقليد العوام علماء عصرهم.

٢- وقال الروياني فيمن يجوز تقليدهم أربعة أصناف[٩]:

أحدها: النبي ﷺ.

الثاني: المخبر عن الرسول ﷺ.

الثالث: المجمعون على حكم فتقليدهم فيما أجمعوا عليه واجب.

الرابع: الصحابة على أحد القولين.

٣- وعند الزركشي ينقسم التقليد إلى قسمين[١٠]:

أحدهما: ان يكون المقلد عالماً بأن الذي يقلده لا يخطئ فيما قلده فيه، فيلزمه القبول بمجرده، كقبول الأئمة عن الرسول الأحكام، وقبول قول المجمعين.

الثاني: قبوله على احتمال الصواب والخطأ.

فنرى من خلال هذه التقسيمات مما هو مجمع عليه ومما هو مختلف فيه. فما هو مجمع عليه هو اتباع الأمة لنبيها ﷺ، لقوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[١١]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾[١٢]، وأنه لا يخطئ وصاحب معجزة، وصاحب المعجزة لا يكون إلا صادقاً، والله لا يأتمن كاذباً على شرعه. وإنما الخلاف هل يسمى اتباع النبي ﷺ تقليداً أم لا؟ هذا ليس هو المقصود من بحثي، فالسنة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وقول النبي ﷺ حجة وإنكاره كفر.

ومما أجمع على تقليده: إجماع المجتهدين والصحابة.

ومما أجمع عليه استبعاده هو تقليد الأبناء للآباء على سبيل اتباع الهوى من غير دليل ولا عقل، فهو التقليد المذموم المحرم شرعاً، كما قال الله تعالى في ذم الكفر ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُون**﴾[١٣].

وقد اختلفوا في قول الواحد من الصحابة، وقول العـامي للمجتهـد، وهـذه المسألة نأتي عليها لأنها من صميم البحث.

المبحث الثاني
تقليد الصحابة

تمهيد:

اتفق أئمة المسلمين على فضل أصحاب النبي ﷺ وعدالتهم، ولا يحق لمؤمن أن يطعن بمروياتهم متى ثبت عنهم، وذلك من خلال الأدلة المستفيضة مـن الكتـاب والسنة الشريفة، وسنذكر من هذه الأدلة في أماكنها إن شاء الله تعالى.

وإن القول بتقليدهم والأخذ بآرائهم مبني على مسألة مهمة وهي حجية قـول الصحابي، هل قول الصحابي حجة ملزمة لا يجوز العدول عنها؟ أم غير ملزمة؟ وهل يقدم على القياس أو لا؟ أم رأي الصحابي كرأي أي مجتهد قابل للخطـأ والصـواب. فاقتضى البحث هنا منا أن نحرر محل النزاع قبل الخوض في أدلة القـائلين بـه أو النافين.

تحرير محل النزاع:

اتفق علماء الأصول على أن مذهب الصحابي إماما كان، أو حاكماً، أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر[١٤]؛ لأنه قول مجتهد، وقول المجتهد ليس بحجـة فـي نفسه، فليس من الأدلة الشرعية المستقلة، وإنما الخلاف في كونه حجة على التـابعين من بعدهم من المجتهدين.

ومخالفة بعضهم لبعض حاصل، ولو كـان رأي الصـحابي فـي المسـائل الاجتهادية حجة على غيره، لما جاز لغيره المخالفة، إذ الاجتهاد لا ينقص بمثله.

وكذلك اتفقوا على عدم حجية قول الصحابي في المسائل التي تراجـع عـن الحكم فيها.

واتفق علماء الأمة على أن ما اتفق عليه الصحابة صراحة وجب العمل به، لأنه إجماع، والإجماع حجة شرعية لا يجوز مخالفتها.

قال الشوكاني: (ولا يجوز مخالفة إجماع الصحابة، لأن الإجماع يكون عن توقيف. والصحابة شهدوا التوقيف)(١٥).

لذا كان يقول الإمام أبو حنيفة رحمه الله: إذا اجتمعت الصحابة سلمنا لهم، وإذا جاء التابعون زاحمناهم(١٦).

واتفق جمهور علماء الأمة على أن قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس مقبول كالأمور التعبدية والمقدرات الشرعية لاحتمال السماع والتنصيص من الرسول ﷺ، لأنه لا يظن به المجازفة في القول. ولا يجوز أن يحمل كلامهم على الكذب. وقد شاهدوا التنزيل وأسرار الشريعة (لأن قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب أن يلحق بآخر أقسام السنة، إذ الشبهة بعد الحقيقة بالمرتبة)(١٧).

واختلفوا في قول الواحد من الصحابة فيما يدرك بالرأي والاجتهاد، ولم يعلم له مخالف.

فذهب جمهور الحنفية على تقديم الواحد من الصحابة على القياس، قال أبو سعيد البردعي رحمه الله: (وعلى هذا أدركنا مشايخنا)(١٨).

وروي عن أبي يوسف رحمه الله أنه كان يقول في بعض مسائلة: (القياس كذا، إلا أني تركته للأثر)(١٩)، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة.

قال السرخسي: فهذه الأدلة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي على القياس(٢٠). وكذلك بقية الحال عند بعض الأصوليين(٢١).

وكذلك جرى الخلاف بين الأصوليين على ما صدر من الصحابة اجتهاداً، وتعددت أقوالهم.

فهاتان المسألتان الأخيرتان (قول الواحد من الصحابة فيما لا يدرك بالقياس، وتعدد أقوالهم) هما محل الخلاف بين الأصوليين، هل هما حجة أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إنه حجة مطلقاً، وتقليده واجب يترك به القياس، وهذا مذهب الإمام مالك وأحمد في إحدى الروايتين- وهي الرواية الراجحة-، كما ذكر ابن القيم رحمه الله.

القول الثاني:

إنه ليس بحجة مطلقاً، ولا يجوز تقليده، وهذا رأي الشافعي في الجديد من مذهبه. ورواية عن أحمد.

القول الثالث:

رأي الحنفية، وفيه تفصيل:

١. إذا كان مما لا يدرك بالرأي، فهو حجة عندهم بالاتفاق.
٢. إذا كان مما يدرك بالرأي، ولكنه اشتهر ولم يعرف له مخالف، فهو حجة.
٣. إذا كان مما يدرك بالرأي ولم يشتهر، ففيه خلاف.

ذهب الكرخي وجماعة: لا يجب تقليده، إلا فيما يدرك بالقياس، وقال أبو سعيد البردعي: تقليد الصحابي واجب يترك به القياس، قال: وعلى هذا أدركنا مشايخنا.

أدلة أصحاب القول الأول:

إن قول الصحابي من الأدلة والحجج الشرعية، فعلى قولهم يكون حجة رابعة للأدلة الثلاثة- أعني الكتاب والسنة والإجماع-[٢٢]، وحجتهم في ذلك ما يأتي:

أولاً: من الكتاب:

أ- قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ...**﴾[٢٣].

وجه الدلالة: إن الله تعالى خاطب الصحابة بالخيرية ووصفهم بها، وأن ما يأمرون به هو المعروف واتباع المعروف مقبول ويجب القول به.

اعتراض: فإن قيل: هذه الآية عامة في جميع الأمة كل قرن بحسبه.

أجيب: وخير قرون الأمة أصحاب رسول الله ﷺ ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم.

ب- قوله تعالى: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْه**﴾[٢٤].

وجه الدلالة: إن الله تعالى مدح الصحابة والتابعين لهم بإحسان. واستحق التابعون المدح على اتباعهم للصحابة من حيث الرجوع إلى رأيهم، فحصل الرضوان للتابع المتبوع مجتمعين ومنفردين.

قال ابن القيم رحمه الله: فإن قيل: السابقون الذين صلوا إلى القبلتين أو هم أهل بيعة الرضوان ومن قبلهم. فما الدليل على اتباع من أسلم بعد ذلك؟

أجاب رحمه الله: إذا ثبت وجوب اتباع أهل بيعة الرضوان فهو أكبر المقصود على أنه لا قائل بالفرق، وكل الصحابة سابق إلى من بعدهم[٢٥].

وقال ابن العربي المالكي رحمه الله: ولو لم يكن للسابق من الفضل إلا اقتداء التالي به واهتداؤه بهديه. فيكون له ثواب عمله في نفسه ومثل ثواب من اتبعه مقتدياً به[٢٦].

ج- قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**﴾[٢٧].

وجه الدلالة: أنه تعالى أخبر أنه جعلهم أمة خياراً عدولاً، هذه حقيقة الوسط، فهم خير الأمم وأعدلها في أقوالهم وأعمالهم وأدلتهم ونياتهم وبهذا استحقوا أن يكونوا شهداء للرسل على أممهم يوم القيامة، والله تعالى يقبل شهادتهم عليهم فهم شهداؤه. ولهذا نوه بهم ورفع ذكرهم وأثنى عليهم[٢٨]. فالشاهد المقبول عند الله هو الذي يخبر عن علم ودراية من أمر فتواه.

ثانياً: من السنة:

أ- قوله ﷺ: **(عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)**[٢٩].

وجه الاستدلال: إن ظاهر الأمر في قوله ﷺ: **(عليكم)** للإيجاب، وهو عام.

ب- قوله ﷺ: **(خير أمتي القرن الذين يلوني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...)**[٣٠].

فوجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ بيّن طبقات الخيرية بين الناس بعده ﷺ. وبين زمن كل طبقة. فكان طبقة الصحابة أعلى المنازل وأعظم ممن بعدهم قدراً. ومن هنا وجب أتباعهم لقوله ﷺ: **(وأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)**(٣١).

ثالثاً: من المعقول:

إن احتمال السماع والتوقيف من قول الصحابي ثابت، وبالتالي فقوله للصواب أقرب من غيره من المجتهدين، لأن السماع أصل فيهم مقدم على الرأي عندهم، وهم معه وعلى صلة به في حلهم وترحالهم، وعلى هذا لا يجعل قولهم منقطعاً عن السماع إلا بدليل. هذا من وجهة، وفهم كتاب الله وسنة نبيه ﷺ فهما خفي على غيرهم لما امتازوا به من أسرار اللغة وحدة الذهن من جهة أخرى. ولو كان اجتهادهم عن قياس فهو أولى من قياس غيرهم لكونهم أخبر من غيرهم بعلل التشريع ومعرفة التأويل.

وهذا هو الرأي الراجح عند الشافعي، وإن كثر الكلام حوله في القول في حجية قول الصحابي بدليل قوله: ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر ممن سمعها مقطوع باتبعهما. فإذا لم يكن كذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب الرسول ﷺ أو واحدهم. وإن كان قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد)(٣٢). ثم قال: (فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله ﷺ في الدين موضع الأمانة أخذنا بقولهم، وكان اتباعهم أولى من اتباع بعدهم والعلم طبقات:

الأولى: الكتاب والسنة، إذا ثبتت السنة.

الثانية: الإجماع مما ليس في كتاب ولا سنة.

الثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفاً.

والرابعة: اختلاف أصحاب الرسول ﷺ.

والخامسة: القياس على بعض هذه الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة هما موجودان وإنما بأخذ العلم من أعلى)(٣٣).

وعند التدقيق في مذهب الحنفية، فالراجح عندهم أن قول الصحابي حجة من حيث الجملة.

أما ما ذهب إليه الكرخي في قول الصحابي إذا أدرك بالرأي والاجتهاد. فلا يجب فيه تقليد الصحابي. فقد وجه أبو سعيد البردعي- وهو الأصح كما قال السرخسي- إن فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عمن نزل عليه الوحي، فقد ظهر من عاداتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية. ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأي، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس، ولئن كان قوله صادر عن الرأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم(٣٤).

لذا قال أبو سعيد: تقليد الصحابي واجب يترك بالقياس، وهذا رأي المتقدمين والمتأخرين من الحنفية(٣٥). وهناك أمثلة فقهية كثيرة عملوا بها بناء على قول الصحابي(٣٦).

ومن خلال ما تقدم نرى أن قول الصحابي حجة عند جمهور العلماء، وليس مالك وحده أو رواية أحمد.

تنبيه: لقد جانبوا الصواب وافتروا على من ادعو أن الحنفية قدموا القياس على النص، أصلحهم الله. وهذا يدل على أنهم لم ينظروا في أصولهم ويتعرفوا على آرائهم.

أدلة القول الثاني:

إن قول الصحابي ليس حجة مطلقاً، وهو قول منسوب إلى جمهور الأشاعرة والمعتزلة. ورأي مرجوح للشافعي والشيخ أبي الحسن الكرخي من الحنفية. واختاره الآمدي(٣٧).

ودليلهم: أن ما صدر عن الصحابة كان محض اجتهاد، واحتمال الخطأ في الاجتهاد كائن لا محالة. وإذا اعتبرنا الخطأ لا يصدر عنهم، أعطيناهم صفة العصمة، والعصمة للأنبياء فقط، وبالتالي لا نفرق بين اجتهادهم والسنة، فكأنهما بالحجية سواء، علماً بأن بعض الصحابة أخطأ في فتواه، وتم التراجع عنها، هذا من ناحية. ومن ناحية

أخرى. أن الله تعالى قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾(٣٨)، والاعتبار هو العمل بالقياس والرأي.

القول الراجح:

والراجح والله أعلم ما ذهب إليه الجمهور وهو القول بحجية قول الصحابي، ومقدم على غيره لما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾(٣٩).

نقل الثوري والسدي تفسير ابن عباس ﷺ في قوله تعالى: ﴿عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ هم أصحاب محمد ﷺ، ولا أظن أن ابن عباس ﷺ قالها من رأيه وهم أبعد بتفسير القرآن بالرأي من غيرهم.

قال ابن القيم: والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (وحقيقة الاصطفاء افتعال من التصفية، فيكون قد صفاهم من الأكدار والخطأ. ولا ينتقض هذا بما اختلفوا، لأن الحق لم يعدهم فلا يكون قول بعضهم كدراً).

٢- قال تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾(٤٠)، وسبيل من أناب إليه هم الأنبياء والصالحون، والصحابة صفوة خلق الله أجمعين بعد النبيين. من هنا كان إتباعهم من جملة ما أوصى الله تعالى به.

٣- قول الصحابي لا يصدر عن اجتهاد عار من دليل معتبر، فالذي يعمل بقوله يعمل في حقيقة الأمر بدليل الصحابي الذي لم نقف عليه، فأشبه العمل بالإجماع دون سند الوقوف عليه. فالصحابة شاهدوا فتاوى النبي ﷺ وانتقلت إلى غيرهم عن طريقهم عن طريق الخبر، وهم عاينوه وشاهدوه وليس الخبر كالمعاينة، وهم أشد الناس تمسكاً بالسنة ويخافون من القول بالرأي.

٤- فتوى الصحابي لا تخرج عن الوجوه الآتية:

أ- سماعها من الرسول ﷺ أو سماعها من صحابي سمع النبي ﷺ.

ب- أن يكون فهماً من آية من كتاب الله خفي على غيره معناها.

ت- أن يكون اتفق عليها الصحابة ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

ث- أن يكون لكمال علم الصحابي بأسرار اللغة ومـدلولات ألفاظهـا والقـرائن المقترنة بالخطاب.

والحق أقوال: لساداتنا الصحابة منزلة لا تصل إليها منزلة، وأن فقهاء الأمة استدلوا بأقوالهم وأفعالهم على حجية أخرى كالقياس والمصلحة والاستحسان، وإن لـم يكن هي الدليل في حد ذاتها. ولولا ما لها من اعتبار في مقام الحجية لما فعلوه.

المبحث الثالث
تقليد العامة للصحابة بعد عصرهم

اختلف العلماء في تقليد العامي الذي ليس له أهلية الاستنباط أو دون ذلك للصحابة بعد عصرهم، وإليك خلاصة هذا الخلاف.

ذهب إمام الحرمين وغيره أنه لا يقلده، ونقله عن إجماع المحققين(٤١)، قالوا: وليس هذا لأن دون المجتهدين دون الصحابة، ومعاذ الله فهم أعظم، أجل قدراً، بل لأن مذهبهم لم يثبت حق الثبوت كما ثبتت مذاهب الأئمة الذين هم أتباع قد طبقوا الأرض ولأنهم لم يعتنوا بتهذيب مسائل الاجتهاد، ولم يقرر لأنفسهم أصولاً تفي بأحكام الحوادث كلها. بخلاف من بعدهم فإنهم كفوا النظر في ذلك وسبروا ونظروا وأكثروا أوضاع المسائل(٤٢).

ومن جملة الأدلة على منع العامي بعد عصر الصحابة أن يقلدهم منها:

- أن العوام لو كلفوا تقليد الصحابة لكان عليهم من المشقة ما لا يطيقون من تعطيل معاشهم، فلهذا سقط عنهم التكليف لأن عقولهم قاصرة عن إدراك فقه الصحابة. وهذا يرجع إلى قوة العبارة واستصعاب فهمها على العامة.
- احتمال رجوع الصحابي عن ذلك المذهب والعامي لم يعرف ذلك.
- أن يكون الإجماع قد انعقد بعد ذلك القول على قول آخر.
- ومنها أن لا يكون إسناد ذلك إلى الصحابة على شرط الصحة، وهذا بخلاف مذاهب المصنفين فإنها مدونة في كتبهم وهي متواترة عنهم بنقلها عن الأئمة.

قال الزركشي: فلهذه الغوائل حجرنا على العامي أن يتعلق بمذهب الصحابي(٤٣).

ثم يقول: وبالجملة فالقول بأن العامي لا يتأهل لتقليد الصحابة قريب من القول بأنه لا يتأهل للعمل بأدلة الشرع ونصوصه وظواهره، إما لأن قول الصحابي حجة على أحد القولين، فهو ملحق بقول الشارع، وإما لأنه في علو من المرتبة يكاد يكون حجة، فامتناع تقليده لعلو قدره لا لنزوله(٤٤).

أقـــول: في قول (فامتناع تقليده لعلو قدره لا لنزوله) فيه نظر، وإلا لما قلدهم المجتهدون الذين يعرفون منزلتهم أكثر من العامي، وإنما عدم التقليد ناتج عــن عــدم القدرة على إدراك فقههم.

وزاد ابن الصلاح: إن الأمي لا يقلد حتى التابعين، ولا مجتهد لم يدون فقهه، وإنما يكون التقليد لمن دونت مذاهبهم وانتشرت حتـــى ظهــر منهـــا تقييـــد مطلقهـــا وتخصيص عامها. بخلاف غيرهم من الفتاوى المجردة.

وذهب قوم إلى أن العامي له أن يقلد الصحابة لأنهم نالوا رتبة الاجتهاد وهم بالصحبة يزدادون فقهاً، بل ذهب الآمدي إلى أنه لا خلاف في ذلك[٤٥]. وكلام الآمدي غير مسلم فيه للخلاف الذي ذكرناه آنفاً.

أقول: إذا استطاع العامي أن يدرك فقه قول الصحابي ويعلم دليله، جاز لـــه التقليد ولم تجز مخالفته إلا بدليل أوضح منه، وإلا فالميل مع القـــائلين بمنـــع جـــواز العامي ان يقلد الصحابة لأن مذاهب الصحابة لم تكثر فروعها حتى يتمكن المكلف من الاكتفاء بها فيؤديه ذلك إلى الانتقال وهو ممنوع.

المبحث الرابع
تقليد المجتهدين من التابعين

مما لا شك فيه أن لفقه التابعين في الأمة الأثر الكبير في تعليم من بعدهم بما استورثوه من فقه الصحابة وإدراك كلامهم وسبر مدلولات ألفاظهم مما وضعوا الأصول والقواعد التي تفي بمجامع المسائل وأصبحت براهينهم الضرورة التي يلجأ إليها من جاء بعدهم.

ولا يجادل أحد في أنهم أفضل الأمة بعد أصحاب رسول الله ﷺ، وقد خصهم ﷺ في الطبقة الأخيرة الثانية بقوله ﷺ: **(خير القرون قرني، ثم الذي يلي...)** ولكن هل كلامهم حجة أم لا؟ الآراء المحكمة في ذلك أربعة:

الرأي الأول:

لا يجوز تقليدهم وكلامهم ليس بحجة مطلقاً، لاسيما من أنكر حجية قول الصحابي. فإنكاره للتابعي من باب أولى.

الرأي الثاني:

إذا ظهرت الفتوى في زمن الصحابة وزاحمهم بالرأي والإفتاء، فيجب تقليده على الأصح. مثل الحسن وسعيد بن المسيب والنخعي وشريح ومسروق وعلقمة، وجب تقليدهم[٤٦]. وهو القول الراجح عند الحنفية. ذكر صدر الدين الشهيد حسام الدين رحمه الله أن في تقليد التابعي عن أبي حنيفة روايتين[٤٧]:

أحدهما: أن قال: لا أقلدهم، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد. وهو الظاهر من المذهب.

والثانية: إذا كان من أئمة التابعين وأفتى في زمن أصحاب النبي ﷺ وزاحمهم الفتوى وسوغوا له الاجتهاد قال: فإنا أقلده لأنهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته إياهم، ألا ترى أن علياً ﷺ تحاكم إلى شريح وكان عمر ﷺ ولاه القضاء فخالف علياً في رد شهادة الحسن له للقرابة، وكان علي ﷺ يقول بجواز شهادة الابن لأبيه، وخالف مسروق ابن عباس ﷺ في النذر بذبح الولد فأوجب مسروق شاة بعد ما أوجب ابن عباس فيه مائة من الإبل. فرجع إلى

قول مسروق، وسئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسألة فقال: سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها مني، وكان أنس بن مالك ﷺ إذا سأل عن مسألة فقال: سلوا عنها مولانا الحسن.

فثبت أن الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون إلى أقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم. ولما كان كذلك وجب تقليديهم كتقليد الصحابة.

ولعل هذا هو الراجح عند أبي حنيفة رحمه الله على ما نقل السرخسي في أصوله(٤٨). أن على أصل أبي حنيفة إذا كان عند مجتهد أن يخالفه في الرأي أعلم بطريق الاجتهاد. وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه من عرف زيادة قوة في اجتهاده. هذا إذا كان مع مجتهد من أقرانه، فكيف بالمجتهد من التابعي الذي أقرت فتواه من الصحابة فاتباعه من باب أولى.

والغالب عند بعض مشايخ الحنيفة أنه ليس بحجة، لأن المعاني التي بنى عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة التنزيل وبركة صحبة النبي ﷺ مفقودة في حقهم أصلاً فلا يجوز تقليدهم بحال(٤٩).

الرأي الثالث:

التابعي إذا كان لم يبلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي. لا يجوز تقليده عند جمهور العلماء.

ومنهم من ذهب إلى جواز الواحد من الصحابة والتابعين دون من عداهم(٥٠).

الرأي الرابع:

التابعين الذين حصروا في المدينة ولم يخرجوا منها فكلامهم حجة عند الإمام مالك. وواجب تقليدهم. وفي ذلك كلام طويل في حجية أهل المدينة ومخالفة العلماء لهم(٥١).

والذي أميل إليه- والله أعلم- الرأي الأول: أن التابعي الذي اشتهر بين الصحابة وزاحمهم في الإفتاء واعترفوا باجتهاده وعلمه، فيقلد وهي بمثابة تزكية من أصحاب رسول الله ﷺ لذلك التابعي.

المبحث الخامس
تقليد المجتهدين بعد عصر التابعين من المجتهدين في الدين

قبل الخوض في كلام التقليد لسادتنا المجتهدين لاسيما من دونت أصول مذاهبهم وحفظت قواعدهم وأصبحت مرجعاً للأمة فيما بعد، لابد من الحديث حول قضيتين أساسيتين في التقليد وموقف العلماء منهما:

الأولى: التقليد في أصول الدين، أي مسائل الاعتقاد والتي تشمل التوحيد والنبوات والسمعيات، ويطلق عليها (العقيدة).

الثانية: التقليد في فروع الشريعة ونقصد بها الفقه الإسلامي.

القضية الأولى: التقليد في مسائل الاعتقاد(٥٢).

على قولين:

القول الأول: حرمة التقليد

ما عليه جمهور العلماء أن ليس للعامي التقليد في مسائل الاعتقاد. بل يجب تحصيلها بالنظر. وهذا رأي طائفة من الفقهاء وأهل الكلام. وحجتهم في ذلك ما يأتي:

أ- قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ**﴾[٥٣].

وجه الاستدلال بالآية: إن الله تعالى أوجب النظر في هذه الآية. لأنه يقودهم إلى الإيمان بواجب الوجود، ودليل الوجوب في قوله ﷺ في تفسير هذه الآية: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر بها)[٥٤]. فتوعد رسول الله ﷺ تارك النظر. والتوعد لا يكون إلا على ترك واجب.

ب- **إجماع السلف:** منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه، وما لا يجوز والتقليد في هذه المسائل مذموم شرعاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا**

عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[٥٥]. أي على دين آبائهم فذمهم الله على ذلك.

قال القرطبي: وفي ذلك دليل على إبطال التقليد[٥٦].

واختلف القائلون بعدم جواز التقليد في مسائل العقيدة من حيث الأدلة التي يجب أن يعرفها العامي أو يتعرف عليها، على فريقين:

الفريق الأول:

أنه يكتفي بالنص من الكتاب والسنة والرجوع إليهما ويرون الشروع في موجبات العقول كفرا، وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه، وإنما طريق إلى حصول العلم اليقيني الذي لا يصحبه شك، وقد حصل عن طريق الأدلة الشرعية التي لا يصحبها شك، وزال عنه كلفة النظر في الأمور العقلية، وهذا ما عليه أهل الحديث.

الفريق الثاني:

إن النظر في طلب الأمور العقلية واجب، والناس يشتركون في العقل، فلابد من معرفة الدليل الموصل إلى معرفة العقيدة، وهذا ما عليه طائفة من الفقهاء، وأهل الكلام، وجزم به الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو حامد الأسفراييني.

مسألة: ما حكم من اعتقد من غير معرفة الدليل؟

ذهب أهل الحديث وأكثر الأئمة وأهل الكلام أنه مؤمن من أهل الشفاعة. وأن فسق بترك الاستدلال.

وذهب الأشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمناً حتى يخرج من جملة المقلدين، وقد اشتهرت مقالة الأشعري: إن إيمان المقلد لا يصح.

والحقيقة أن هذه المقالة لم تثبت نسبتها إلى الأشعري، ولو ثبتت على سبيل الافتراض فالمراد بها قبول الغير بغير حجة، فإن التقليد بهذا المعنى قد يكون ظناً وقد يكون وهما. وهذا لا يكفي في الإيمان.

القول الثاني:

الجواز، ذهب قوم إلى جواز التقليد في المسائل العقائدية، بل هو واجب عليهم، والاجتهاد فيها محرم، وهذا ما عليه عبيد الله بن الحسن العنبري وبعض الحشوية والتعليمية(٥٧).

وحجتهم في ذلك ما يأتي:

أ- قوله تعالى: ﴿**مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾(٥٨).

وجه الاستدلال في هذه الآية: إن الجدال محرم في هذه الآية، والنظر في الأدلة يفضي باب يفضي إلى الجدل وهو منهي عنه.

وهذا الاستدلال غير صحيح، لأن المراد بالجدل في هذه الآية الجدل الذي يفضي إلى الطعن بآيات الله تعالى، ويكون أسلوباً لدحض الحق وإطفاء نور الله، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ**﴾(٥٩). وهذا الجدل محرم بإجماع الأمة.

أما الجدل لغرض إثبات التوحيد والدفاع عن بيضة الإسلام، فمأمور به شرعاً، قال تعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾(٦٠)، وقال تعالى: ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾(٦١).

قال القرطبي: فأما الجدال فيها- الآية التي استدلوا بها- لإيضاح ملتبسها وحل مشكلها. ومقادحة أهل العلم في استنباط معانيها، ورد أهل الزيغ بها وعنها فأعظم جهاد في سبيل الله(٦٢).

ب- قالوا: إن النبي ﷺ وأصحابه لم ينكروا على العامة ترك النظر.

رد عليهم الآمدي بقوله: لم ينكروا ذلك لأن المعرفة الواجبة كانت حاصلة لهم، وهي معرفة الدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل.

ج- قالوا: إن الأصول والفروع قد استويا في التكليف بهما، وقد جاز التقليد في الفروع، فإذا ثبت التقليد في الفروع فإثباته في الأصول من باب أولى.

وهذا الاستدلال غير مسلم به، وعليه اعتراض، لأن الأدلة العقلية مبنية على أدلة القطع واليقين التي لا يتسرب إليها الظن، بخلاف الفروع التي مبناها الظن، وهذا حاصل في التقليد، فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول.

النظر في أدلة القولين:

إن الذين زعموا أن الاجتهاد في الآيات الدالة على التوحيد والنبوات حرام لأنه يفتح باب المجادلة. والجدل محرم، هذا غير صحيح ويتعارض مع الآيات الدالة على استعمال النظر في الآيات المتعلقة في العقيدة، ويريد من الناس كالبهائم، وهذا يتقاطع مع ما أراده الإسلام من المسلم أن يجد ويجتهد.

والذين قالوا بحرمة التقليد وألزموا الناس بالبحث في الأدلة باعتبارها عقلية، والناس في الأمور العقلية سواء، فقد ضيقوا واسعاً على السواد الأعظم من الأمة الذين يتفاوتون في الفهم والإدراك، وقد يحتاج العامي من الدلائل العقلية بقدر ما يحفظ به نفسه من الوقوع في الشرك. وما خلق الناس كلهم للاجتهاد والبحث، وأن أكثر الفقهاء لم يلزموا العوام اعتقاد الأصول بدلائلها.

وأميل إلى ما قاله السمعاني في هذه الباب: من (إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون، بعيد جداً عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك؟ ويصدر عقيدته عنه؟ كيف وهم لو عرضت عليهم تلك الأدلة لم يفهموها، وغاية العامي أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى به ربه من العلماء ويتبعهم في ذلك ويقلدهم ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الأهواء والإدخال، ثم يعض بالنواجذ. لا يحول ولا يزول، ولو قطع إرباً، فهنيئاً لهم بالسلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام، والورطات التي تعولوها. حتى أدت بهم إلى المهاوي والمهالك. ودخلت عليهم الشبهات العظيمة وصاروا متجرئين، ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا القليل، فإنهم أعرضوا عن ورع الألسنة. وأرسلوها في صفات الله تعالى بجرأة وعدم مهابة وحرمة، ففاتهم ورع سائر الجوارح، وذهب عنهم بذلك ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضاً، فإذا خرب جانب منه تداعى سائره إلى الخراب، ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه، إلا ولخصومهم عليه من الشبهة القوية.

ونحن لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به رد الخاطر، وغاية ما يريد المنكر إيجاب التوصل إلى العقائد في الأَصول، بالطريق الذي اعتقدوا وساموا به الخلق، وزعموا أن من لم يفعل ذلك لم يعرف الله تعالى، ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير

العوام أجمع، وهذا هو الخطيئة الشنعاء، والداء العضال، وإذا كان السواد الأعظم هم العوام، وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحا الإسلام، ولعل لا يوجد في البلدة الواحدة التي تجمع المائة ألف من يقوم بالشرائط التي تعتبرونها إلا العدد القليل الشاذ الشارد النادر، ولعله لا يبلغ العدد العشرة. فمن يجر المسلم من قبله أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع، ويعتقد أنهم لا عقيدة لهم من أصول أصلاً، وإن أمثالهم مثل البهائم(٦٣).

تقليد المجتهدين في فروع الشريعة:

مما هو متفق عليه عند الأصوليين حرمة التقليد على العلماء الذين وفقهم الله وجعلهم من أهل الاجتهاد والاستنباط، لقوله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾(٦٤).

قال الزركشي(٦٥): يعني كتاب الله وسنة رسوله بالاستنباط، وفي حديث رسول الله ﷺ لمعاذ: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فقال ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله إلى ما يرضاه رسول الله. قالوا: فصوبه في ذلك ولم يذكر من جملته التقليد، فدل ذلك على أن التقليد محرم على العلماء الذين هم من أهل الاجتهاد والاستنباط، ولهذا قال تعالى: ﴿**لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾(٦٦).

وإنما الخلاف في المسائل الآتية:

المسألة: تقليد العامي.

ذهب جمهور الأصوليين إلى وجوب التقليد على العامي في فروع الشريعة كلها، وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾(٦٧)، وقال تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾(٦٨).

فأمر الله بقبول أهل العلم فيما كانوا من أمر دينهم، ولولا أنه يجب الرجوع إليهم لما كان للنذارة معنى(٦٩).

وحكى ابن عبد البر[٧٠] والآمدي[٧١] الإجماع على أن العامة لم تزل زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير. فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً.

فعلى العامي تقليد العالم فيما يسوغ له الاجتهاد وما لا يسوغ فيه الاجتهاد. فيرجع إليه في الفعل والترك.

وفي الإجماع نظر بدليل الخلاف الموجود بين العلماء، فمنهم من ذهب إلى أن المقلد عليه أن يعرف دليل المجتهد وقواعد مذهبه، وهذا ما ذهب إليه بعض معتزلة بغداد. وقاسوا ذلك على معرفته بالأصول، والراجح والله أعلم: أن من ليس له أهلية الاجتهاد والاستنباط يتعذر عليه معرفة الدليل في أصول المذهب الذي يقلده، وفي ذلك حرج، قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾، والخطاب عام في كل حرج، وإن اشتغال العامي في البحث في الأدلة والنظر فيها فيه حرج للناس وضرر كبير في تعطيل الناس عن معاشهم وتعطيل الصانع والحرف، ونريد من كل الناس أن يكونوا فقهاء، وذلك أمر عسير وعليه أن يقطع العمل كله في تحصيل العلم وطلبه، علماً بأن طلب العلم من فروض الكفاية، والله يقول: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾.

أما على العامي أن يعرف ما عليه الحكم الذي أفتى به ذلك العالم، فهذا أمر صعب وفيه تضييق على الناس.

مسألة:

من ليس له علم يبلغه رتبة الاجتهاد والاستنباط، فهل يلحق بالعامي الصرف أم بالمجتهد فيحرم عليه التقليد؟

هذا موضع خلاف بين العلماء، وإليك آراءهم:

ذهب قوم أنه يلحق بالعامي الصرف، وهذا ما اختاره ابن الحاجب والآمدي، وحجتهم في ذلك أنه عاجز عن الاجتهاد[٧٢]. أي أنه غير مستجمع لشروط الاجتهاد الكلية المشتركة بين جميع المسائل.

وقال قوم: لا يجب عليه التقليد، لأن صلاحية معرفة الأحكام متوفرة وعليه معرفة الحكم بطريقة، وهذا ما عليه بعض المعتزلة[٧٣].

والحق يقال إن إطلاق من لم يبلغ درجة الاجتهاد فيه نظر، لاسيما اتباع المذاهب المتبحرين الذي لم ينصبوا أنفسهم مقلدين.

قال ابن المنير[٧٤]: والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا. أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة به، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب، نعم لا يمتنع عليهم تقليد إمام في قاعدة، إذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه في واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه، لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال من نظر قبله.

والحق كلام ابن المنير دقيق جداً، وأراه راجحاً إلا أن كلمته (لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال من نظر قبله) نابعة من وثوقه التام بقواعد المجتهدين رحمهم الله إلا أن الكمال المطلق لله ويبقى احتمال خطئهم وارداً.

لذا أرى والله أعلم أن من له أهلية الاجتهاد وعنده من آلات الاستنباط، ولكن دون مستوى المجتهد المطلق لا يقلد إمامه ويعمل بما يراه راجحاً في تلك الحادثة ولكن لا يخرج عن إطار مذهبه كما هو معلوم عند أئمة الأمة من أتباع المذاهب الإسلامية الذين حفظ الله بهم الدين.

مسألة تقليد المفضول من المجتهدين:

لا خلاف بين علماء الأمة في جواز تقليد المجتهد المطلق واختلفوا في المجتهد المفضول، والذي هو دون المجتهد المطلق على أقوال ثلاثة:

أحدها: الجواز، ذهب بعض العلماء إلى جواز تقليد المفضول لوقوعه في زمن الصحابة على تفاوتهم في الفهم مع إجماعهم على تسويغ المفضول مع وجود الأفضل من غير إنكار، وهذا ما رجحه ابن الحاجب وهو المشهور كما قال العراقي: ويجوز تقليد المفضول مطلقاً سواء ظنه فاضلاً أم مفضولاً، فلا يجب البحث عن الراجح.

وهذا الرأي هو الصحيح عند الزركشي[٧٥].

ثانيها: المنع، ذهب بعض العلماء إلى حرمة تقليد المفضول، لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهد، فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة يجب الأخذ بالراجح من الأقوال. منها: قول الفاضل، وهذا ما ذهب إليه الإمام أحمد، وابن شريح، والقفال[٧٦].

وثالثها: يجوز لمعتقده فاضلاً أو مساوياً له بخلاف من اعتقده مفضولاً كالواقع جمعاً بين الدليلين المذكورين. وهذا هو المختار عند السبكي[٧٧].

وإني أرى أن الرأي الثالث ليس له علاقة في مسألة تقليد المفضول، وإنما يتعلق في الفاضل والمساوي.

والذي أميل إليه على المقلد أن يبحث عن الأعلم والأشد ورعاً تحرياً لدينه بحسب جهده. والله أعلم.

مسألة تقليد المجتهد الميت:

اتفق العلماء على جواز تقليد العامي المجتهد باستثناء ابن حزم[٧٨]، واختلفوا في تقليد الميت على أقوال ثلاثة:

القول الأول: الجواز

ذهب جمهور من العلماء إلى جواز تقليد المجتهد الميت[٧٩]، (وأن المذاهب لا تموت بموت أربابها، ولا بفقد أصحابها)[٨٠]، واستدلوا بموت الشاهد بعد ما يؤدي شهادته عند الحاكم، فإن شهادته لا تبطل[٨١]، ولقوله ﷺ: **(اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر...)**، قوله ﷺ: **(بأيهم اقتديتم اهتديتم)**، ولهذا يعتد بأقوالهم بعد موتهم من الإجماع والخلاف.

قال الزركشي: واحتج الأصوليون عليه بانعقاد الإجماع في زماننا على جواز العمل بفتاوى الموتى، والإجماع حجة(٨٢).

وما ذكر الزركشي من دعوى الإجماع ففيها نظر، لأن الإجماع يكون معتبراً من قبل أهل الحل والعقد، وهم المجتهدون، والمجمعون ليسوا مجتهدين فلا يعتبر إجماعهم.

القول الثاني: المنع مطلقاً

وحجتهم أن الأحداث تتجدد ويتجدد معها الاجتهاد، ولو كان المجتهد حياً لوجب عليه تجديد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاؤه على القول الأول، فتقليده على وهم أو تردد، القول بذلك غير جائز(٨٣).

القول الثالث: الجواز بشرط فقد المجتهد الحي.

وجزم به الكيا وابن برهان وهو المنقول عن الغزالي وابن عبد السلام، أنه يجب تقليد مجتهد العصر ولا يجوز تقليد الميت للاستغناء بوجود المجتهد الحي(٨٤).

والذي أميل إليه هو القول الأول بجواز تقليد الميت، فلو امتنع المتأخرون من تقليد الماضي لفسدت أحوال الناس وأصبحت الشريعة هوى متبعاً، وآراء مضطربة، ولكن الله جلت قدرته حمى شريعته بهم عليهم رضوان الله تعالى.

وما أجمل ما قاله ابن القيم رحمه الله في تقليد الأموات: (وعليه عمل المقلدين في أقطار الأرض وخيار ما بأيديهم تقليد الأموات ومن منع منهم تقليد الميت فإنما هو شيء يقوله بلسانه، وعمله في فتاويه وأحكامه بخلافه، والأقوال لا تموت بموت قائلها كما لا تموت الأخبار بموت رواتها وناقليها)(٨٥).

لذا لا نستغني في أي حال عما تركه لنا فقهاء الأمة في كل حياتنا، فركزوا القواعد، وقعدوا الأحكام، ووضعوا الضوابط للأمة من أن يعبث بها عابث فجزاهم الله عن دينه خير الجزاء، وحشرنا معهم تحت لواء سيد العالمين محمد ﷺ.

الخاتمة

بعد هذا البحث السريع والمكتوب على عجل توصلت إلى حقيقة: أن النـــاس العوام لا غنى لهم من تقليد العلماء لحفظ دينهم وأن التقليد ليس أمراً مخالفاً للدين، أو يضع العقول في قالب التحجر كما يزعم البعض، لأن التقليد يكون للعوام، والذين لـــم ينصرفوا لطلب العلم، فاكتفوا بغيرهم.

وفي النهاية توصلت إلى جملة أمور أحب إيضاحها في النقاط الآتية:

١. إن اجتهاد الصحابة ملزم للفقهاء التابعين ومقدم على القياس، وهـــذا مـــا عليـــه الجمهور الأعظم منهم.
٢. إن العوام قاصرون عن تقليد الصحابة.
٣. إن أقوال التابعين الذين عاصروا الصحابة وزاحموهم بالإفتاء حجة مقدمة علـــى القياس عند كثير من الأصوليين.
٤. إن أقوال التابعين الذين اشتهرت بعد الصحابة ليس بحجة على المجتهـــدين مـــن بعدهم، وأن اجتهادهم غير ملزم.
٥. إن من جاء بعد التابعين على أضرب ثلاثة، إما عالم مجتهد يحرم عليه التقليد لما يملك من آلات الاستنباط والاجتهاد، وأما دون ذلك فيقلد المذهب ويعمل بـــالرأي الذي يراه راجحاً. ولو خالف إمامه، وأما عامي صرف فلابد له من التقليد، بـــل عليه واجب.
٦. تقليد الأموات جائز، وعليه السواد الأعظم من الأمة، وإن اجتهاد فقهـــاء الأمـــة محفوظ مدون اعتنت به الأمة على أنها جزء من الدين.
٧. إن التقليد ضروري للعوام وإن دعاوى نبذ التقليد وحرمته دعوى باطلة لـــم تقـــم على دليل.
٨. ليس على المقلد أن يعرف أصول المذهب وأدلته.
٩. يحرم على المقلد التقليد في قضايا العقائد ولو يكتفي بـــالتعرف بالنصـــوص دون الخوض بالمسائل العقلية، فذلك سبيل العلماء.

١٠. لابد لمن له رتبة عن العلم أن يبحث في أصول المذهب الذي يقلده ويتعرف على قواعد منهجه وطرق أدلته الاستنباطية، وهذا ما نريده اليوم من طلاب العلم الشرعي الشريف.

هوامش البحث

[١] لسان العرب مادة (قلد).

[٢] سورة المائدة: آية (٢).

[٣] لسان العرب مادة (قلد).

[٤] كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، للنسفي: ٢/ ١٧٢، ط، دار الكتب العلمية- بيروت.

[٥] جمع الجوامع مع حاشية البناني: ٢/ ٣٩٢.

[٦] حاشية البناني على جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٢.

[٧] تقرير الشربيني على حاشية البناني: ٢/ ٣٩٢- ٣٩٣.

[٨] كشف الأسرار على شرح المصنف على المنار: ٢/ ١٧٣.

[٩] البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٢٧٦.

[١٠] المصدر السابق: ٦/ ٢٧٧.

[١١] سورة آل عمران: الآية (١٣٢).

[١٢] سورة الحشر: الآية (٧).

[١٣] سورة الزخرف: الآية (٢٣).

[١٤] كشف الأسرار للبزدوي: ٣/ ٣٢٣، البحر المحيط للزركشي: ٦/ ٥٣، الأحكام للآمدي: ٤/ ٤٣١.

[١٥] إرشاد الفحول: ٨٢.

[١٦] البحر المحيط: ٦/ ٥٤.

[١٧] كشف الأسرار: ٣/ ٣٢٣.

[١٨] أصول السرخسي: ٢/ ١٠٥.

[١٩] المصدر السابق.

[٢٠] المصدر نفسه.

[٢١] ينظر: تفصيلات ما كتبه الإمام أبو زهرة رحمه الله عن الشافعي ومالك، وينظر: ما كتبه الـدكتور عبد الحميد أبو المكارم في الأدلة المختلف فيها.

[٢٢] الواضح في أصول الفقه لأبي الوفا علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي: ٢/ ٣٨، ط، مؤسسة الرسالة.

[٢٣] سورة آل عمران: الآية (١١٠).

[٢٤] سورة التوبة: الآية (١٠٠).

[٢٥] أعلام الموقعين: ٤/ ١١٠.

[٢٦] أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٥٧٣.

[٢٧] سورة البقرة: الآية (١٤٣).

[٢٨] أعلام الموقعين: ٤/ ١١٠.

[٢٩] جزء من حديث العرباض بن سارية الصحيح الذي أخرجه مسلم: ٤/ ١٢٦، والدارمي: ١/ ٤٤-٤٥، وغيرهما من أهل السنن.

[٣٠] صحيح مسلم، فضائل الصحابة، رقم الحديث (٤٥٩٩).

[٣١] أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم: ٢/ ٩١، وابن حزم في الأحكام: ٦/ ٨٢، والخطيب البغدادي في الكفاية: ٤٨، وفي الحديث مقال.

[٣٢] البحر المحيط، للزركشي: ٦/ ٥٥.

[٣٣] المصدر نفسه.

[٣٤] راجع أصول السرخسي في هذه المسألة: ٢/ ١٠٧.

[٣٥] كشف الأسرار: ٣/ ٣٢٣، ٣٢٤.

[٣٦] المصدر نفسه: ٣/ ٣٢٤.

[٣٧] الأحكام للآمدي: ٤/ ٣٨٥، ينظر: ما كتب الدكتور مصطفى البغا والدكتور عبد الحميد في كتابيهما الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي.

[٣٨] سورة الحشر: الآية (٢).

[٣٩] سورة النمل: الآية (٥٩).

[٤٠] سورة لقمان: الآية (١٥).

[٤١] البحر المحيط: ٦/ ٢٨٨.

[٤٢] المصدر نفسه: ٦/ ٢٨٩.

[٤٣] المصدر السابق.

[٤٤] المصدر نفسه: ٨/ ٢٨٩.

[٤٥] الأحكام: ٤/ ٣٩٠.

[٤٦] كشف الأسرار: ٣/ ٣٣٥.

[٤٧] المصدر نفسه.

[٤٨] أصول السرخسي: ٢/ ١٠٨.

[٤٩] كشف الأسرار: ٣/ ٣٣٥.

[٥٠] الأحكام: ٤/ ٤٣٠.

[٥١] راجع ما كتبه الأستاذان الفاضلان الدكتور مصطفى البغا والدكتور عبد الحميد أبو المكارم في كتابيهما الأدلة المختلف فيها وأثرها في التطبيقات الفقهية.

(٥٢) راجع هذه المسألة: الأحكام: ٤/ ٤٤٦ وما بعدها، البحر المحيط: ٦/ ٢٧٧ وما بعدها، الواضح في أصول الفقه: ٥/ ٥٠٠ وما بعدها.

(٥٣) سورة آل عمران: الآية (١٩٠).

(٥٤) الحديث رواه ابن عمر ﷺ عن عائشة رضي الله عنها، ينظر: تفسير ابن كثير في هذه الآية.

(٥٥) سورة الزخرف: الآية (٢٣).

(٥٦) أحكام القرآن، للقرطبي: ١٦/ ٧٥.

(٥٧) الأحكام للآمدي: ٤/ ٤٤٦.

(٥٨) سورة غافر: الآية (٤).

(٥٩) سورة غافر: الآية (٥).

(٦٠) سورة العنكبوت: الآية (٤٦).

(٦١) سورة العنكبوت: الآية (٤٦).

(٦٢) جامع الأحكام للقرطبي: ٨/ ٢٩٢.

(٦٣) قواطع الأدلة في الأصول: ٢/ ٣٤٦- ٣٤٧، تحقيق: محمد حسن.

(٦٤) سورة النساء: الآية (٥٩).

(٦٥) البحر المحيط: ٦/ ٢٨١.

(٦٦) سورة النساء: الآية (٨٣).

(٦٧) سورة النحل: الآية (٤٣).

(٦٨) سورة التوبة: الآية (١٢٢).

(٦٩) البحر المحيط: ٦/ ٢٨٢.

(٧٠) المصدر نفسه: ٦/ ٢٨٣.

(٧١) الأحكام للآمدي: ٤/ ٤٥١.

(٧٢) الأحكام: ٤/ ٤٥٠، البحر المحيط: ٦/ ٢٨٤.

(٧٣) المصدران السابقان.

(٧٤) البحر المحيط: ٦/ ٢٨٥.

(٧٥) البحر المحيط: ٦/ ٢٩٧، وحاشية البنائي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٥.

(٧٦) المصدران السابقان، والواضح في أصول الفقه: ٥/ ٤١٩.

(٧٧) جمع الجوامع مع حاشية البنائي: ٥/ ٣٩٥.

(٧٨) البحر المحيط: ٦/ ٢٩٧.

(٧٩) المصدر نفسه، وجمع الجوامع على حاشية البنائي: ٢/ ٤٩٤.

(٨٠) هذا القول للإمام الشافعي رحمه الله، ينظر: البحر المحيط: ٦/ ٢٩٧.

(٨١) البحر المحيط: ٦/ ٢٩٨.

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) المصدر نفسه، وأعلام الموقعين: ٤/ ١٨٨.

(٨٤) البحر المحيط: ٦/ ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١.

(٨٥) أعلام الموقعين: ٤/ ١٨٨.

المصادر

القرآن الكريم
١. الإحكام الأحكام للآمدي.
٢. أحكام القرآن لابن العربي.
٣. الأحكام لابن حزم.
٤. الأدلة المختلف فيها للدكتور عبد الحميد أبو المكارم.
٥. الأدلة المختلف فيها للدكتور مصطفى أديب البغا.
٦. إرشاد الفحول للشوكاني.
٧. أصول السرخسي.
٨. أعلام الموقعين لابن القيم.
٩. الإمام الشافعي للإمام أبي زهرة.
١٠. الإمام مالك للإمام أبي زهرة.
١١. البحر المحيط للزركشي.
١٢. بيان العلم لابن عبد البر.
١٣. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.
١٤. جمع الجوامع مع حاشية البنائي وتقريرات الشربيني عليها.
١٥. سنن الدارمي.
١٦. صحيح مسلم.
١٧. قواطع الأدلة للسمعاني، تحقيق: محمد حسن.
١٨. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي.
١٩. كشف الأسرار للبزدوي.
٢٠. الكفاية للخطيب البغدادي.
٢١. لسان العرب لابن منظور.
٢٢. الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول اللّه وعلى آله وصحبه أجمعين.

لا يخفى على المتخصصين في العلوم الإسلامية أن الفقه ولاسيما المقارن منه ينبني على الدليل، سواء أكان الدليل أثراً أم نظراً، وكتب الفقه مشحونة بهذه الأدلة دعماً من أصحابها لمذاهبهم وآرائهم.

إلا أن المتتبع لكتب الفقه المالكي، يجد أن أغلبها مجردة عن الأدلة، خالية منها، فهي بهذه الصفة تختلف عن كتب فقه المذاهب الأخرى، إلا أنه مع وجود هذه الأغلبية، نجد أيضاً في المقابل بعض الكتب في الفقه المالكي تعمد إلى ذكر الآراء الفقهية بأدلة سواء كان ذلك داخل المذهب المالكي أم خارجه، ومن هذه الكتب: كتاب (الإشراف) للقاضي عبد الوهاب المالكي الذي يعد فقيه المالكية ببغداد في حياته[١]، ورائد المدرسة المالكية العراقية، فهو فقيه محدث أصولي، ويعد كتابه- كما أورده مؤلفه- مرجعاً لفقهاء المالكية في معرفة أدلة مذهبهم، وذلك أن المدرسة المالكية العراقية تكونت في بيئة مليئة بالمذاهب الفقهية، والآراء الكلامية، والاختلافات المذهبية، مما حدا بأصحابها إلى الدفاع عن مذهبهم، ونصرة أقوالهم، وذلك بذكر أدلتها، وهذا هو الذي دعا القاضي عبد الوهاب إلى تأليف كتاب (الإشراف) على هذه الصورة، مما جعل لهذا الكتاب أهمية كبيرة.

وهذا بخلاف المدارس المالكية الأخرى، فهي نشأت في بيئة يهيمن فيها المذهب المالكي على غيره من المذاهب، بل يكاد يكون متفرداً- كما في المغرب العربي، وكما في بلاد الأندلس- إسبانيا اليوم- والبرتغال، مما جعل أغلب مؤلفي الكتب الفقهية يجردونها عن الأدلة لعدم الحاجة إليها.

ولأهمية هذا الكتاب، تناولته بالبحث في منهج القاضي في الكتاب، وفي منهجه في الاستدلال.

واقتضت طبيعة البحث أن جعلته على: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

تناولت في المبحث الأول تعريفاً موجزاً للكتاب، ومنهج القاضي في عرض المسائل.

وتناولت في المبحث الثاني منهج القاضي في الاستدلال.

أما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

واللَّه تعالى أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

المبحث الأول
كتاب الإشراف ومنهج القاضي فيه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالكتاب

وفيه ثلاث قضايا:

الأولى: اسم الكتاب

اختلف العلماء في الاسم الكامل لهذا الكتاب، فذهب القاضي عياض، ومن بعده النباهي إلى أن اسم الكتاب الكامل هو (الإشراف على نكت مسائل الخلاف)، بينما ذكره ابن فرحون، ومخلوف، والحجوي، وابن خير في فهرسته بحذف كلمة (نكت).

ورجح محقق الكتاب القول الأول، معللاً ذلك بأن صاحب ترتيب المدارك هو أقدم من ترجم للقاضي عبد الوهاب، فضلاً عن أن له سندين بجميع تصانيفه ورواياته، مما يدل على أنه أدرى بهذه المصنفات من غيره؛ لأنه لم يكن ليثبت إلا ما تلقاه بالرواية عن صاحبها.

وحمل فعل الذين رفعوا كلمة (نكت) من العنوان إلى أن ذلك جرى منهم على سبيل الاختصار والتجوز، كما اختصره الإمام الباجي في كتابه المنتقى[٢].

الثانية: موضوع الكتاب ومصادره

يتناول هذا الكتاب عدداً كبيراً من مسائل الفقه على المذهب المالكي، مما قام فيها الخلاف بينه وبين غيره من المذاهب، وهذه المسائل موزعة على سائر أبواب الفقه، كما يتناول الاستدلال عليها والإقناع بها، لذا فإن الكتاب يصنف ضمن كتب الخلاف(٣).

أما مصادره، فمما تجدر الإشارة إليه هو أن المدارس المالكية كلها تشترك في كونها تستمد مادتها العلمية من مصدرين:

الأول: موطأ الإمام مالك بما تضمنه من فقه ومسائل.

الثاني: ما تلقاه أصحاب مالك من المسائل التي دونوها عنه، وهو ما عرف، بالأسمعة التي جمعت بعد الأمهات، وتناولها العلماء بالدراسة الموسعة أو المختصرة(٤).

وعلى هذا يكون المصدر العلمي لمادة كتاب الإشراف، هذين المصدرين المتقدمين.

فأهل العراق، ومنهم القاضي عبد الوهاب، جعلوا مسائل الموطأ وفقهه كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالنص والقياس، ولم يعرجوا على الموطأ بتصحيح الروايات، وقصدهم في هذا إفراد المسائل، وتحرير الدلائل.

فمنهجهم وإن اتحدت فيه المادة العلمية (وهي فقه الإمام مالك الذي دوّن في موطئه، وفي أسمعة أصحابه)، إلا أن الاختلاف في المنهج يرجع إلى طريقة عرض المادة(٥)، وهذا يثبت أن مصادر مصنفات الفقه المالكي واحدة وإن تعددت المدارس، وهذا الكلام بعينه ينسحب على كتاب الإشراف.

الثالثة: قيمة الكتاب العلمية

صاحب نشوء المذهب المالكي جملة من العوامل أدت إلى أن يكون للتأليف فيه منهج مستقل لا يسير على ذات الطريقة التي سارت عليها المذاهب الأخرى، وهذا المنهج اتجه إلى وضع الكتب الفقهية مجردة عن الأدلة، وأهم هذه العوامل ما يرجع

إلى منهج الإمام مالك فيما يلقيه على تلاميذه من فتاوى ومسائل دون مراجعة أو سؤال عن حجة ودليل ما داموا قد وثقوا بعلمه ودينه.

وهناك عامل آخر أثر في ترسيخ هذا المنهج في بيئات المذهب الأندلسية والإفريقية، وهو عدم المنافس القوي، وذلك أن التنافس يحمل كلاً من المختلفين على الانتصار لما يقول بذكر دليله من الأثر أو النظر، وانعكس ذلك على مناهج التأليف في تلك البيئات، فاصطبغ بهذه الصبغة.

العاملان المتقدمان أديا إلى تكوين منهج تجريد كتب الفقه المالكي عن أدلته.

إلا أنه كان لانتقال المذهب المالكي إلى العراق أثر في ظهور منهج آخر يميل إلى التأصيل، والاستدلال يباين المنهج المتقدم (التجريدي)، وذلك لطبيعة البيئة العلمية الجديدة، فالبيئة العراقية كانت بيئة متحركة يسودها التنافس لتعدد المذاهب والأفكار فيها، فقهية كانت أو غير فقهية.

فقد كانت هذه المذاهب تسير في تدريسها وفي تأليف كتبها على منهج يقوم على تأصيل الأصول، والتدليل للفروع.

وهذا الأمر هو السبب الرئيس في اختلاف منهج تأليف كتب الفقه المالكي بين أصحاب المدرسة العراقية، والمدارس الأخرى، فجاء منهج العراقيين قائماً على الأدلة، وجاء منهج الآخرين على طريقة تدوين الأسمعة دون التطرق إلى أدلة المسائل(٦).

ومن هذا المعنى الأخير يأخذ كتاب الإشراف مكانته العلمية، فهو كتاب أراد مؤلفه أن يكون مرجعاً للمالكية، يوفر لهم ما يمكن الاستدلال به إلى الأدلة النقلية والأقيسة العقلية وتعليلاتها، فهو يحمل أوصاف هذا المنهج الجديد بما استقصى فيه من الآثار على اختلافها، واسترساله في الأقيسة بكل أنواعها، وإفاضته في ذكر التعليلات، وتحرير بقية الأدلة التي يعتمد عليها الاستنباط في المذهب(٧).

المطلب الثاني: منهج القاضي في عرض المسائل

وفيه أربع قضايا.

تقدم في المبحث السابق أن القاضي عبد الوهاب أراد لكتابه هذا أن يكون مرجعاً للمالكية يوفر لهم ما يمكن الاستدلال به من الأدلة النقلية، والأقيسة العقلية، والتعليلات؛ ولأجل ذلك اتبع في عرضه لمسائل هذا الكتاب منهجاً مختصراً يتطرق في أوليته إلى عرض الحكم الذي يتبناه بما يحرر محل الخلاف فيه دون ما إفاضة، وكذلك عدم اهتمامه بنسبة الحكم إلى صاحبه من علماء المذهب اعتماداً على كون المتبادر نسبته لمالك، وكذلك لا يقف كثيراً عند اختلاف الروايات، أو ذكر الخلاف داخل المذهب وغير ذلك من المسائل التي سنتعرض لها بشيء من التفصيل والتمثيل.

الأولى:

يعمد إلى عرض المسائل بصورة مختصرة بما يمكنه من تحرير محل الخلاف في حدود الألفاظ التي تتضبط بها المسائل، ويتبين حكمها ليحدد مجال المناظرة.

ومن الأمثلة على ذلك: ما جاء في المسألة رقم (١١٥١) من قوله: (إجارة المشاع جائزة)(٨).

ومنها: ما جاء في المسألة رقم (٦٣) من قوله: (لا يجوز المسح على جوربين غير مجلدين)(٩).

ومنها: ما جاء في المسألة رقم (٤٤) قوله: (وترتيب الوضوء مستحب غير مستحق)(١٠).

فاقتصر على ذكر ما يحرر محل النزاع دون الإفاضة في ذلك.

الثانية:

لا يتوسع بذكر اختلاف الروايات عن مالك، ولا ما ورد داخل المذهب، فيقتصر على ذكر الخلاف، ثم الإجابة على ذلك دون تقصي أو تتبع الرواية.

مثال ذلك: ما جاء في المسألة رقم (١١٢) في قوله: (إذا نسي أنه جنب فيتيمم معتقداً أنه محدث، ففيها روايتان، فوجه الجواز: أنهما حدثان موجبهما واحد، وهو التيمم، ... ووجه نفي الإجزاء: قوله ﷺ **(وإنما لكل امرئ ما نوى)**[١١].

وما جاء في المسألة رقم (١٦١) من قوله: (وفي أكثره- أي النفاس- روايتان، أحدهما: أنه لا حد له، وأنها تجلس أقصى ما يجلس النساء، وترجع في ذلك إلى أهل العلم والخبرة منهن، والأخرى: أن حده ستون يوماً ...)[١٢].

فوجه الأولى: أن للعادة في هذا الباب أصلاً يرجع إليه ويعول عليه.

ووجه القول: "بأنه ستون يوماً خلافاً لأبي حنيفة"؛ لأن ذلك وجد فاعتيد وجوده.

فالمتابع لهذه الأمثلة يجده يقتصر في عرضه لهذه المسائل على ذكر الروايات دون محاولة التقصي لأصولهما، وهذا العمل يقع عنده على وجه الأغلبية إلا أنه قد يستطرد أحياناً بتتبع ذكر الروايات وبيان أصولها والموازنة بين جميع ذلك.

مثال ذلك: ما جاء في المسألة رقم (١٦٢) في أقل الطهر، فقال: (واختلف في أقل الطهر الفاصل بين الحيضتين، فروى ابن القاسم نفي التحديد فيه، وأنه أقل ما يكون مثله طهراً في العادة، وروى عبد الملك: خمسة أيام، وقال سحنون: ثمانية أيام، وقال غيره: عشرة أيام، وقال محمد بن مسلمة: خمسة عشر يوماً، وهو الذي يعول عليه أصحابنا البغداديون)[١٣].

الثالثة:

يعمد في المسائل التي لا يجد لمالك فيها قولاً، فإنه يشير إلى ذلك ويحرر ما يراه متناسباً مع أصول مذهبه.

مثال ذلك: قوله في باب اشتراط حضور العدد الذي تنعقد بهم الجمعة من أول الخطبة، في المسألة رقم (٤١٦) قال: (لا نحفظ نصاً عن مالك، ولا عن أصحابه المتقدمين: هل من شروط إجزاء الخطبة أن تكون بحضرة من تنعقد بهم الجمعة ؟ وشيوخنا يقولون: يجيء على المذهب أن ذلك شرط فيها)[١٤].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: ما جاء في المسألة رقم (٦٦٦) من قوله: (إذا أكل شاكاً في طلوع الفجر، ثم لم يتبين له هل أكل قبل الفجر أو بعده ؟ قال شـيوخنا: يجيء على أصل مالك: أن يلزمه القضاء واجباً)[١٥].

ففي هذه الأمثلة ونظائرها ما يتوضح أن القاضي يرجع بالمسائل التي لا يجد فيها قولاً عن إمام مذهبه مالك إلى ما يتخرج على أصوله، وهذا بيّن في قولـه فـي المسائل المتقدمة: (ويجيء على أصل مالك).

الرابعة:

قد يورد حكماً في المسألة، ثم يعارضه بناءًا على أصول مالك.

ومن الأمثلة على ذلك: قوله في بـاب الزكاة في المسـألة رقـم (٦١٠): (إذا وجـد المستحق للزكاة في البلد الذي هو فيه المال، لم يجز نقلها إلى بلد آخر، فإن فعل أساء، والنظر على أصول مالك يقتضي أن يجوز)[١٦].

ويلاحظ في هذه المسألة أنه مع كونه أورد الحكم المنقول عن مالك، إلا أنه أورد ما يعارضه على مقتضى أصول المذهب.

المبحث الثاني
منهجه في الاستدلال

ويتضمن مطلبين:

تنقسم الأدلة الشرعية إلى أدلة أثر، وأدلة نظر، وقد رتب القاضي عبد الوهاب أدلته التي يعتمدها في كتاب الإشراف على حسب درجتها الشرعية، فهو يبدأ بأدلة الأثر، فإن لم يجد في أدلة الأثر ما يسعفه، انتقل إلى أدلة النظر.

وأدلة الأثر ليست على نمط واحد، بل من هذه الأدلة ما يفيد أحكاماً منطوقاً بها، مأخوذاً من ألفاظ النصوص وعباراتها، ومنها ما هو مفهوم يستنبط من روحها ومغزاها وعللها.

والمنطوق صريح، وغير صريح، إشارة واقتضاء وإيماء، والمفهوم موافق، ومخالف(١٧).

وعلى هذا فاني سوف أذكر الدليل الذي احتج به القاضي عبد الوهاب، ثم أذكر له مثالاً يدل عليه، وأبدأ بأدلة الأثر، وهي: الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة، والإجماع، ثم اتبعها أدلة النظر، وهي: القياس، والقواعد العامة للشريعة واللغة وغيرها.

المطلب الأول: أدلة الأثر

١ ـ الكتاب:

الكتاب هو المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي، وهو الحجة الأولى في تشريع الأحكام، وهذا القدر متفق عليه بين الفقهاء، فالفقيه إذا أراد الحكم في قضية ما، بحث بدءاً في الكتاب، فإن وجد الحكم، قضى به، وإلا انتقل إلى ما بعده من مصادر الاستدلال.

ودلالة الكتاب على الأحكام متنوعة، فمنها القطعية في الدلالة، ومنها الظنية في الدلالة التي تحتمل أكثر من حكم، أو من معنى واحد، وتختلف إزاءها الأنظار.

وجميع هذه المفردات استخدمها القاضي في كتابه.

ومن الأمثلة على دلالة الكتاب القطعية في كتاب الإشراف المسألة رقم (٢٢٢) حيث قال القاضي عبد الوهاب: (القراءة واجبة في الصلاة خلافاً للأصم وغيره من المبتدعة لقوله تعالى: ﴿**فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ**﴾[١٨][١٩].

ويفهم من هذا: أن الآية دلت على وجوب القراءة، ولما كان الاتفاق عقد، تحصل على عدم وجوب القراءة في كل حين، دلت على أن الواجب منها قراءتها في الصلاة بقرينة الأحاديث الواردة في ذلك.

ومن الأمثلة على احتجاجه بالدلالة الظنية، ما جاء في عدم قتل المسلم بالكافر في المسألة رقم (١٥٤٦) قال: (لا يقتل مسلم بكافر ... لقوله تعالى: ﴿**وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾[٢٠]) [٢١].

ووجه الدلالة كما يبدو عنده: أن لفظة (سبيلاً) نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، فتدل الآية على نفي عموم السبيل، ومنها – بل من أعظمها – قتل المسلم بالكافر.

وهذه الدلالة محتملة[٢٢]، ولذلك ذهب الفقهاء إلى قتل المسلم بالذمي حاملين هذه اللفظة على غير هذا المعنى، فقالوا بقتل المسلم بالذمي[٢٣].

٢ ـ السنة:

تعد السنة المطهرة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ويتجلى التشريع فيها بصورة البيان في تخصيص عام عمومه غير مراد، وتقييد مطلق إطلاقه غير مقصود، وإيضاح مجمل مضمونه غير واضح، وإضافة أحكام لم يرد ذكرها في القرآن صراحة.

ومن يتتبع استدلالات القاضي في كتابه الإشراف يجد أنه قد اعتمد على أكثر هذه الوجوه في مسائله، فضلاً عن تقديمه غالب الخبر على مطلق النظر.

ومن صور ذلك ما ورد في باب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام في المسألة رقم (٢١٨) حيث قال: ويرفع يديه عند تكبيرة الإحرام خلافاً لقوم لما رواه جماعة من الصحابة أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه[٢٤].

فاحتج هنا بالسنة على إثبات الحكم.

ومن أمثلة احتجاجه بالخبر على ضعفه، مقدماً إياه على مطلق النظر ما جاء في باب الترتيب في قضاء الفوائت، حيث قال: (الترتيب مستحق في قضاء الفوائت في الخمس فما دونها، خلافاً للشافعي في قوله: إنه يسقط بالفوائت، ويبدأ بالحاضرة على الغائبة لقوله عليه السلام: (لا صلاة لمن عليه صلاة)[٢٥]، فاحتج بهذا الحديث مع تواتر أقوال العلماء بتضعيفه، فقد ورد عن الإمام أحمد إنكاره إياه، ونحوه عن ابن دقيق العيد[٢٦].

٣ ـ الإجماع:

احتج القاضي عبد الوهاب بالإجماع الذي يعنون به اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي لسند[٢٧].

لا بل إنه زاد فاحتج بالإجماع السكوتي الذي يعنون به: أن يقول بعض المجتهدين حكماً، ويسكت عنه الباقون بعد العلم به، وبعد مضي فترة كافية للتأمل والتفكير شريطة أن لا يكون دليل يدل على أن السكوت معارضة[٢٨].

ومن الأمثلة على هذا الأخير: مسألة رقم (١١٧)، حيث قال: يكره أن يؤم المتيمم المتوضئين، وإن فعلوا أجزأهم خلافاً لقوم، لما روي: أن ابن عباس صلى بعمار بجماعة من الصحابة وهو متيمم وهم متوضئون، ولم ينكر أحد من الصحابة[٢٩].

ومحصل مراد القاضي من هذه القضية: أن هذا الإجماع يجب العمل به، لأن أقل درجاته أن يكون حجة على التسليم بعدم كونه إجماعاً؛ لأنه إذا كان رأي مجتهد واحد من أئمة المذاهب حجة على من يقلده، وكذلك حكم القاضي يكون ملزماً للمحكوم

عليه لتنفيذ المحكوم به، فإن رأي أكثرية المجتهدين واتفاقهم على حكم واحد يجب أن يعد حجة من باب أولى[٣٠].

٤ – آثار الصحابة:

اختلف الأصوليون في حجية قول الصحابي على أقوال، والمتفحص لهذه الأقوال يجد أن الخلاف فيها شكلي لفظي، لأن من قال: إنه ليس بحجة مطلقاً، أراد الحجة الملزمة لغيره، والمنشئة للحكم الشرعي باعتباره دليلاً شرعياً ومصدراً للحكم، والحجة بهذا المعنى لا نجدها إلا في الكتاب والسنة الثابتة.

أما الذي قال: إنه حجة مطلقاً، فقد قصد بالحجية شرعية الإسناد إليه والتمسك به في حالة عدم وجود النص تمسكاً اختياراً، فهو ليس حجة ملزمة كالقرآن والسنة والإجماع، وإنما هو مصدر كاشف لحكم شرعي حقيقي غيره[٣١].

ووفق هذا المعنى استعمل القاضي عبد الوهاب قول الصحابي للدلالة على الحكم الذي ذهب إليه في جملة من المسائل، من ذلك: ما جاء في الإحرام بالحج قبل أشهره، حيث قال: (يكره أن يحرم بالحج قبل أشهره، فإن فعل، لزمه، خلافاً للشافعي في قوله: إنه ينعقد عمرة، لقوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ**﴾[٣٢]. قال الصحابة: إتمامها أن تحرم بها من دويرة أهلك، ولم يفرقوا)[٣٣].

ففي هذه المسألة عد القاضي عبد الوهاب قول الصحابي كاشفاً عن الحكم، لا مؤسساً له.

المطلب الثاني: أدلة النظر

١ – القياس:

القياس: استدلال بعلة حكم مسألة على وجوده في مسألة مشابهة تتوفر فيها هذه العلة[٣٤].

فالقياس عند القاضي وسيلة لتوسيع النص وإرجاع الجزئيات إلى الكليات، إذ أن المصدر الحقيقي المنشئ للحكم الذي يثبت به هو نص حكم المقيس عليه[٣٥].

وبناءاً على هذه الحقيقة، فالقياس عنده مصدر كاشف عن الحكم لا منشأ له.

ومن أمثلة ذلك: ما جاء في المسألة رقم (٤٥٧)، حيث قال: لا يـزال عـن الميت شعر ولا ظفر، خلافاً للشافعي؛ لأنه قطع شيء من بدنه كالقلفـة، لأنـه قطـع احتيج إلى دفنه معه، وما يدفن مع الميت إذا ترك عليـه فـلا يفـرد عنـه كسـائر أعضائه[٣٦].

فحكم بعدم جواز إزالة شعر وظفر الميت عنه قياساً على سـائر أعضـائه بجامع اشتراكهما في وجوب دفنهما مع الميت.

٢ – القواعد العامة للشريعة:

القواعد والأصول العامة للشريعة تعد حجة عند كثير من الفقهاء، بل يقدمها بعضهم على خبر الآحاد بحيث لو تعارضا، ولم يمكن الجمع بين خبر الآحاد والقاعدة، أو الأصل العام، تقدمت القاعدة والأصل العام على الخبر، ذلك أن الأصل العام – عند من يقدمه على الخبر – مقطوع به، وخبر الآحاد غير مقطوع به، فهو ظني، والدليل المقطوع به أولى من الدليل المظنون به[٣٧].

وكان هذا من منهج القاضي عبد الوهاب، فهو يحتج بالقاعدة العامـة التـي تنص على فوات الشيء بفوات ركنه، بل يقدمها على خبر الآحاد، ويظهر هـذا فـي قضية الفطر نسياناً.

ففي المسألة رقم (٦٤٩) يقول: (إذا أكل أو جامع ناسياً، أفسد صومه، وعليه القضاء في الفرض، خلافاً لأبي حنيفة، والشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿**وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ** ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ**﴾[٣٨]، وهذا لم يتممه، وقد خرم الإمساك) [٣٩].

بيان ذلك: أن الصوم ركنه الإمساك عن المفطرات، ومن تناول المفطر فقـد فوت ركن الصوم، والصوم من باب المأمورات، والقاعدة: أن المأمورات يؤثر فيهـا النسيان كما يؤثر العمد، فمن فوت ركناً من أركان الصلاة ناسياً، فإن صلاته لا تصح حتى يأتي به، وكذلك الحج، فالصوم مثلها، وبما أن الركن الوحيد في الصوم إنما هو الإمساك، فإذا فوته فقد فوت الصوم كله، وعليه أن يأتي بغيره قضاءاً[٤٠].

إذ إن الركن متى ترك قبل تمامه، يرتفض من الأصل؛ لأنه لا يتجـزأ فـي نفسه، ومن لا يتجزأ في نفسه فوجوده معتبر بالجزء الذي به تمامه في الحكم(٤١).

٣ – اللغة:

قد يعمد الفقيه إلى الاعتماد على اللغة في تفسير لفظ من الألفاظ التي ترد في النصوص الشرعية، وذلك أن النصوص الشرعية إنما جاءت بلغـة العـرب، فمـن البديهي أن يلجأ الفقيه إلى اللغة لفهم مراد الشارع من لفظه، وهكذا منهج القاضي في الاعتماد على اللغة.

وهذا يظهر واضحاً في المسألة رقم (١٠٧) حيث قال: (التيمم جائز بكل ما صعد على الأرض من جنسها من تراب أو جُص أو نورة أو رمـل أو غيـر ذلـك، والصعيد هو الأرض نفسها، كان عليها تراب أو لم يكن، قال الزجاج: لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك)(٤٢).

الخاتمة

بعد هذه العجالة أقول:

١. يعد كتاب الإشراف من أهم كتب فقه الخلاف.
٢. كان القاضي عبد الوهاب المالكي رائد المدرسة المالكية التأصيلية في بغداد.
٣. جل اعتماد المدرسة المالكية العراقية على الموطأ والأسمعة.
٤. لا تمر مسألة في كتاب الإشراف إلا ونجد القاضي يدلل لها سواء كان الدليل من أثر أم من نظر، فهو قد شحن كتابه الإشراف هذا بالأدلة على اختلاف أقسامها.
٥. ركز القاضي في كتابه هذا على الخلاف فيما بين المذهب المالكي وغيره من المذاهب الأخرى، لذا لا نجد في أغلب المسائل كبير تحقيق في الروايات عن مالك، ولا كثير تقص عن الروايات عنه.

هوامش البحث

(١) عاش القاضي عبد الوهاب المالكي بين سنة ٣٦٢هـ، وسنة ٤٢٢هـ.
ينظر: وفيات الأعيان ٢١٩/٣ وما بعدها، شذرات الذهب ٢٢٣/٢، تاريخ بغداد ٣١/١١، العبر في خبر من غبر ١٥١/٣، الكامل ٢٠٢/٨.

(٢) ينظر: الإشراف ٨٧/١، المنتقى شرح الموطأ ٢٣/١، ٣٣٩، ٢١٨/٢، ٢٧٥/٣، ٢٦٩/٦.

(٣) ينظر: الإشراف ٩٠/١.

(٤) الإتحاف ٦٨/١ وما بعدها، الإشراف ٨٧/١، ٨٨.

(٥) الإتحاف ١٢٦/١، الإشراف ٨٧/١ وما بعدها.

(٦) الإتحاف ٣٩/١، ٨٠.

(٧) الإشراف ٩٠/١.

(٨) الإشراف ٦٥٥/٢.

(٩) الإشراف ١٣٦/١.

(١٠) الإشراف ١٢٣/١.

(١١) الإشراف ١٦٣/١.

(١٢) الإشراف ١٨٩/١، ١٩٠.

(١٣) الإشراف ١٩٠/١.

(١٤) الإشراف ٣٣٢/١.

(١٥) الإشراف ٤٤١/١.

(١٦) الإشراف ٤١٩/١.

(١٧) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ١٧٧، البحر المحيط ٥/٤ وما بعدها، التلويح ٣١١/١.

(١٨) سورة المزمل: الآية (٢٠).

(١٩) الإشراف ٢٣١/١.

(٢٠) سورة النساء: الآية (١٤١).

(٢١) الإشراف ٨١٢/٢.

(٢٢) أحكام القرآن لابن العربي ٦٤٠/١.

(٢٣) حاشية ابن عابدين ٣٤٣/٥، تبيين الحقائق ٢٢٠/٧.

(٢٤) الإشراف ٢٢٨/١.

(٢٥) الإشراف ٢٥٧/١-٢٦٨.

(٢٦) نصب الراية ١٦٦/٣، تحفة الأحوذي ٤٥٣/١، العلل المتناهية ٤٣٩/١، التلخيص الحبير ٢٧٢/١.

(٢٧) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٤٩، المحصول ٢٠/٤.

(٢٨) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٥٩، البحر المحيط ٤٩٤/٤.

(٢٩) الإشراف ١٦٥/١.

(٣٠) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٥٩.

(٣١) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٨٢، تشنيف المسامع ١٥٤/٢، ١٥٥، الآيات البينات ٢٦٦/٤.

(٣٢) سورة البقرة: الآية (١٩٦).

(٣٣) الإشراف ٤٦٢/١.

(٣٤) أصول الفقه في نسيجه الجديد ص ٩٦.

(٣٥) المصدر السابق نفسه.

(٣٦) الإشراف ٣٥٣/١.

(٣٧) ينظر: قواطع الأدلة ٣٥٩/١.

(٣٨) سورة البقرة: الآية (١٨٧).

(٣٩) الإشراف ٤٣٥/١.

(٤٠) مسائل من الفقه المقارن ٢٧٥/١.

(٤١) حاشية الشلبي على تبيين الحقائق ٥٤١/١.

(٤٢) الإشراف ١٦٠/١، المغرب ص ٢٦٧، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٣١٨/١، الشرح الكبير ص ٣٣٩، ٣٤٠، الكليات ٥٤٣.

ثبت المصادر والمراجع

١. الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف: بدوي عبد الصمد الطاهر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- الإمارات، ط ١ سنة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢. أحكام القرآن، تأليف: أبي بكر محمد بن عبد اللَّه المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان ط ١ سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٣. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تأليف: القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ)، تقديم: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم- بيروت- لبنان، ط ١ سنة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤. أصول الفقه في نسيجه الجديد، تأليف: الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، ط ٥ سنة ١٩٩٩م بغداد.

٥. الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، تأليف: أحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٩٤هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ط ١ سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٦. البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، ط ١ سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٧. تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي أبي بكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت ٧٤٣هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ط ١ سنة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٩. تحفة الأحوذي، تأليف: محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

١٠. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: أبي عمرو الحسيني، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ط ١ سنة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١١. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تأليف: الحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٢. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، تأليف: الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد اللَّه التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، دار الأرقم- بيروت – لبنان، ط ١ سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٣. حاشية ابن عابدين المسمى بـ (رد المحتار على الدر المختار)، تأليف: محمد أمين بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١٤. شذرات الذهب في أخبار من مذهب، تأليف: عبد الحيي بن أحمد العكري الدمشقي (ت ١٠٨٩هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

١٥. العبر في خبر من غبر، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مطبعة حكومة الكويت، ط ٢ سنة ١٩٤٨م.

١٦. العلل المتناهية، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ط ١ سنة ١٤٠٣هـ.

١٧. القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر، ط ٢ سنة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٨. قواطع الأدلة في الأصول، تأليف: أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية- لبنان، ط ١ سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٩. الكامل في التاريخ، تأليف: محمد بن حجر بن عبد الواحد الشيباني (ت ٦٣٠هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت ط ٢ سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٠. الكليات، تأليف: أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت ١٠٩٤هـ/١٦٨٣م)، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط ٢ سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٢١. المحصول في أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة ط ٣ سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٢٢. مسائل في الفقه المقارن، تأليف: الأستاذ الدكتور هاشم جميل عبد اللّه، ط ١ سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م بغداد.
٢٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية.
٢٤. المنتقى شرح الموطأ، تأليف: القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٩٤هـ)، دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان.
٢٥. نصب الراية لأحاديث الهداية، تأليف: جمال الدين أبي محمد عبد اللّه بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، دار الحديث- القاهرة.
٢٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، دار الثقافة- بيروت ١٩٦٨م.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

لقد تأثرت كثيراً بالقاضي عبد الوهاب من خلال دراستي لحياته ومؤلفاته العلمية ومن ثمرة ذلك ما وفقني الله تعالى له ترتيب هذا البحث والموسوم **((القاضي عبد الوهاب وأثره في المدرسة المالكية البغدادية))**.

وقد جعلته في تمهيد ومبحثين وعدة مطالب وخاتمة.

جعلت المطلب الأول: عن شخصية القاضي عبد الوهاب وحياته.

والمطلب الثاني: المدرسة المالكية في بغداد وتأثيرها وتأثرها بالمدارس المالكية الأخرى.

والمطلب الثالث: صفات المدرسة المالكية البغدادية، وتأثرها بالقاضي عبد الوهاب.

وأما الخاتمة، فقد أوجزت فيها أهم النتائج والتوصيات، هذه هي خطة البحث.

أما منهجيته، فإنها قائمة على تتبع المعلومة من مصادرها الأصلية المعتمدة.

والله تعالى أسأل أن يوفق الجميع لخدمة الإسلام العظيم، وأن يجعل هذه الأسطر في ميزان حسناتي، وأن يغفر لنا الزلل ويعزنا بالإسلام إنه سميع مجيب.

الباحث

المبحث الأول
شخصية عبد الوهاب وحياته

ويتضمن مطلبين :

الأول: عصره.

الثاني: حياته.

المطلب الأول
حالة العصر السياسية والعلمية وأثرها في حياة القاضي عبد الوهاب

لكي نتعرف على شخصية القاضي عبد الوهاب ومكانته العلمية التي أهلته لاحتلال مركز الصدارة بين علماء عصره في المدرسة المالكية بالعراق[١]، فلابد من إلقاء نظرة سريعة على الحياة العلمية في بغداد، في النصف الثاني من القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس باعتبارهما المكان والزمان الذي تلقى في إطارهما معارفه ولابد أيضاً من إطلالة سريعة على الوضع السياسي الذي لا ينكر تأثيره إيجاباً وسلباً على الحياة الفكرية والدينية.

الحالة السياسية:

عاش القاضي عبد الوهاب زمن الخلافة العباسية وعاصر الطائع لله أبا بكر عبد الكريم العباسي[٢] الذي تولى الخلافة سنة (٣٦٣هـ)، والقادر بالله أبا العباس أحمد بن اسحاق الذي تولى الخلافة سنة (٣٨١هـ).

وهذان الخليفتان لم يكن لهما من السلطة إلا الاسم والدعاء لهما على المنابر، وأما السلطة الحقيقية فكانت للبويهيين الفرس، وقد كان البويهيون من الشيعة، بينما كان الخليفة سنياً، مما جعل المواجهة بين السنة والشيعة محتدمه في أوقات كثيرة، ويجدر بالذكر، أنَّ هذه المواجهة قد أخذت أيضاً شكلاً فكرياً بين علماء الطائفتين من خلال حلقات الدرس والتصانيف المؤلفة.

ولاشك أن القاضي عبد الوهاب قد استفاد من هذا الصراع الفكري ووقف على مدارك الآراء وساهم بدوره لكونه سنياً، في رد الشبهات التي يوردها الشيعة، سواء من خلال ألقاء دروسه على طلبته أم من خلال مؤلفاته[٣].

إن الاضطراب السياسي وهيمنة الطائفة البويهية على بغــداد واســتئثارها بمــوارد الدولة خلقت تمايزاً طبقياً كبيراً، جعلت العامة من الناس يعيشون في فقر مدقع وبؤس لامثيل له، وقد كانت حالة الفقر هذه شاملة حتى العلماء، ويذكر المؤرخون القاضي عبــد الوهــاب كمثال من العلماء الذين عاشوا في خصاصة وفقر، مما اضطره إلى مغادرة بغداد والخــروج إلى مصر[٤].

وقد وصل القاضي عبد الوهاب إلى مصر وهي تحت السلطة الفاطمية، وهي شيعية إسماعيلية والوضع الديني والعلمي، كان يسير باتجاه نشر الدعوة الفاطمية بإقامة الدعاة لذلك، وفي مقابل ذلك نجد السعي إلى طمس معالم الإسلام ومقاومة تدريس علومه[٥].

فقد اتخذ الفاطميون ذكرى غدير خم عيداً يحتفلون به، ويوم عاشوراء لإحياء ذكرى مقتل الحسين ﷺ، وإقامة المآتم لذلك، ومنعوا صلاة التراويح من جميع مساجد مصر، وروي أنهم قد قطعوا لسان من احتج على ذلك، وضربوا رجلاً من أهل مصر وطيف به في المدينة لأنهم وجدوا عنده كتاب (الموطأ) لمالك، ومنعوا فقهاء المذاهب من التدريس، وفي سنة ســت عشرة أمر الظاهر فأخرج من بمصر من فقهاء المالكية وغيرهم[٦].

وفي ظل هذه الأوضاع تكونت الشخصية العلمية للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

الحالة العلمية:

بالرغم من الاضطراب السياسي ببغداد والتناحر القائم بين رجال السياسة للاستئثار بالحكم والسلطة، كانت الحركة العلمية متوافرة في جميع المدارس العلمية في مــدن الــبلاد الإسلامية وخاصة بغداد، عاصمة الخلافة [٧]، التي كانت من اكبر المراكــز العلميــة التــي نشطت فيها جميع التيارات العلمية بكل ألوانها، الساسية والعقائدية والفقهية والحديثية والأدبية واللغوية والصوفية والفلسفية، وغير ذلك من النحل والمذاهب، فما من طائفة إلا اتخذت مــن بغداد مَوْطيء قدم لتثبت وجودها، ولتقوم فيه بالدعاية لنفسها وتعرض فيه بضاعتها وتنــاظر غيرها[٨].

كما كانت بغداد مركزاً عظيماً للرحلة العلمية انطلاقاً منها واتجاهاً إليهــا، لطــلاب العلم والمناظرات والبحث عن كل جديد من أنواع المعرفة الدينية وغير الدينية، هذه الرحلــة نشطت ببغداد منذ تأسيسها، واستمرت إلى عصر القاضي عبد الوهاب.

إِن بغداد كانت مركزاً علمياً يمكن من خلاله رصد كل ما طرأ في الأمة من جديد العلوم والمعارف وما حصل فيها من نمو وتطور.

ويكفي للوقوف على هذه الحركة العلمية الضخمة، الاطلاع على تاريخ بغداد، الذي ترجم فيه مؤلفه الخطيب البغدادي للإعلام في كافة مجالات الحياة،

من تاريخ تأسيس بغداد سنة (١٤٦هـ) إلى وفاته سنة (٣٦٤هـ) وقد بلغ عدد المترجم لهم (٧٨٣١) ترجمة.

قد عاش القاضي عبد الوهاب البغدادي، في وسط هذا الجو العلمي وكان علماً من أعلام بغداد، الذين غلبت عليهم العلوم الشرعية وتخصصوا في جانب منها، وهو الفقه وأصوله.

وفي هذا الإطار ببغداد، سواء منه المتعلق بالحركة العلمية على اختلاف تياراتها وتخصصاتها ومذاهبها، أو الخاص المتعلق بالمدارس المالكية وانجازاتها العلمية، تكونت شخصية القاضي عبد الوهاب البغدادي العلمية، حتى بلغ درجة عالية في العلم حاز بها رئاسة المدرسة المالكية[٩] في عصره وذاع صيته، وعرفت منزلته لدى بقية المذاهب، ولكن الغالب على تكوينه هو الفقه وأصوله، فقد بلغ اهتمامه بعلمي الفقه وأصوله إلى إن انتهت إليه رئاسة المذهب[١٠].

وقد عرف علماء المذهب المالكي قيمته العلمية وسداد رأيه، فاعتبروا ترجيحاته، ورأوها مساوية لترجيحات القاضي ابي الوليد بن رشد (ت ٥٢٠هـ) والإمام محمد بن علي المازري (ت ٥٣٦هـ)[١١].

القاضي عبد الوهاب محدثاً

كان نبوغ القاضي في الفقه وأصوله قد تبعه نبوغ في علوم أخرى كثيرة منها (الحديث النبوي، فقد ذكر أنّ له سماعا من أكابر محدثي عصره ببغداد، والذي كانت استفادة القاضي عبد الوهاب منهم محققة، ويبلغ عددهم في هذه الفترة، حسب طبقات الحفاظ للسيوطي الثلاثين تقريباً.

كما حدث عنه كبار المحدثين، كالحافظ البغدادي، مما يدل على أنه كان واحداً ضمن قافلة المحدثين الذين اعتنوا بالسنة النبوية رواية وتحديثاً.

وكغيره من المشتغلين بالحديث، فقد خضع لمقاييس التعديل والتجريح، فوثقه حافظ المشرق في عصره الخطيب البغدادي، فقال: (كان ثقة)[١٢]، ونقل هذا التوثيق عن الخطيب الذين ترجموا بعده للقاضي عبد الوهاب، كالذهبي[١٣]، وابن الجوزي[١٤]، وابن فرحون[١٥]، ولم يستدركوا عليه في ذلك، مما يدل على تسليمهم بذلك[١٦].

إلا أن القاضي عبد الوهاب يبدو أنه خص اهتمامه بالدراسات الفقهية والأصولية ولم يهتم بالتحديث كثيراً، يؤكد هذا ما ذكره الخطيب البغدادي بأنه (حدث بشيء يسير)[١٧]، ولعل هذا راجع إلى انشغاله بالجانب التشريعي والأصولي، وكذلك العمل القضائي الذي تقلده، ربما كان يمنعه من الاتصال المستمر بمحدثي عصره والرحلة إليهم[١٨].

يقول الحبيب الظاهر[١٩]، ولعل كل هذا أدى إلى عدم الدقة التي نراها في استشهاده بالحديث النبوي وعدم تحرير ألفاظه ونصوصه، وذلك على الأقل في كتاب (الأشراف) فهو بقدر ما كان عليه من الإكثار في الاستدلال بالسنة النبوية، الأمر الذي يدل على اطلاعه الواسع عليها، باختلاف درجاتها من الصحة والضعف، إلا أنه كان يوردها في الغالب حسبما تسعفه به ذاكرته دون الرجوع في ذلك إلى مظانها من كتب السنة وأيضاً فقد آخذ العلماء عليه إكثاره من الاستشهاد بالحديث الضعيف حتى جرى على ألسنتهم قولهم: (أحذر أحاديث عبد الوهاب والغزالي، واجماعات ابن عبد البر، واتفاقات ابن رشد، واحتمالات الباجي، واختلافات اللخمي)[٢٠] ونقل المقري عن ابي موسى بن الأمام قوله: (قال لي جلال الدين القزويني: ما أحسن فقه قاضيكم، لولا ما يحتج به من الحديث الضعيف، فقلت شيخكم أكثر احتجاجاً به، يعنيان ابا محمد عبد الوهاب، وابا حامد الغزالي) [٢١]ويقول الأستاذ الدكتور بدوي عبد الصمد الطاهر[٢٢] ولكن الذي يمكن أن يقال: إن القاضي عبد الوهاب يعتبر من محدثي الفقهاء، لا من فقهاء المحدثين، وذلك لغلبة النزعة الفقهية عليه، ودليل ذلك على ما يفيده صنيعه في سوق الأحاديث، أن اهتمامه بمعاني الأحاديث أكثر من اهتمامه بضبط ألفاظها، شأن كثير من الفقهاء غيره في كافة المذاهب، ولكن مع هذا فهناك ما يدل في صنيعه على معرفته بطرق الأحاديث، وبالاختلاف الواقع في متونها وألفاظها بسبب اختلاف طرقها

وعلى العموم فالقاضي عبد الوهاب هو فقيه أصولي بارعٌ، ومع هذا كان على صلة بالحديث فقد تنقل القاضي عبد الوهاب بين بغداد وأماكن حولها ودمشق ومصر وأقام في كل موطن من هذه المواطن زمناً، فالمظنون أن يكون حدث فيها ولو بالشيء اليسير لأن الطلاب الذين يقبلون للاستفادة منه ليسوا كلهم طلاب فقه.

المطلب الثاني: حياته

أولاً: ولادته ونشأته

اسمه: عبد الوهاب بن علي بن نصر: وكنيته ابو محمد ونسبه يتصل بأمير العرب مالك بن طوق التغلبي العراقي(٢٣).

وأسرته: أسرة علم ودين وأدب، كما هو واضح من ذكر عائلته.

ولادته: ولد القاضي عبد الوهاب، يوم الخميس السابع من شهر شوال سنة ٦٢٠هـ ببغداد(٢٤) وتذكر المصادر أنه نشأ فقيراً وكان يعاني من قلة ذات اليد، ويعيش حالة من الفقر والخصاصة، إلى حد لم يكن يجد في بعض الأحيان شيئاً يؤكل ولعل الذي أوصله إلى هذه الحالة عكوفه المستمر على التدريس والتأليف(٢٥)، وبعد فترة قضاها في بغداد رحل إلى مصر، ووجد بمصر حظوة كبيرة، وعرف الناس قدره وأحلوه المنزلة التي تتناسب مع مكانته العلمية، وعلى خلاف ما كان عليه في بغداد من الفقر والضيق إلى حد الإفلاس فإنه بمصر وسع الله عليه في الرزق وصار من أهل الغنى(٢٦) على أن رغد العيش لم يدم طويلاً، فلم يلبث أن اختاره الله تعالى إلى جواره(٢٧) في شهر شعبان من سنة ٤٢٢هـ بمصر، ودفن بالقرافة.

ثانياً: (شيوخه وتلاميذه)

شيوخه: لقد كانت همم طلاب العلم آنذاك عالية، فكانت نفوسهم تشرئب للأخذ من أكبر عدد من الشيوخ يمكنهم الأخذ عنهم، مع تنوع معارف هؤلاء الشيوخ وتفاوت أقدارهم، وقد اخذ القاضي عبد الوهاب عن شيوخ كثيرين، اخذ عنهم الحديث والفقه. فأَما شيوخه في الحديث فهم ما يقرب من خمسة عشر شيخاً(٢٨)، منهم والده علي بن نصر (ت ٣٩١هـ)، وابو عبدالله الحسين العسكري (ت ٣٧٥هـ) ابو القاسم عمر البجلي (ت ٣٧٦هـ) وغيرهم.

وفي الفقه ذكر المؤرخون أن شيوخه الأ بهري: ابـــو بكـــر محمـــد بـــن عبـــدالله (ت٣٧٥هــ) وابو القاسم عبدالله ابن الجلاب (ت ٣٧٨هـــــ)، وابـــو محمـــد عبـــد الملـــك المرواني[٢٩].

أما تلامذته....

فإن الازدواج في ثقافة القاضي البغدادي المتمثل في تحصيله لعلمي الحديث والفقـــه على حد سواء، جعلت له تلاميذ كثراً وهؤلاء التلاميذ تختلف أوطانهم فمنهم البغدادي ومـــنهم الشامي، ومنهم المصري، ومنه الافريقي، ومنهم الأندلسي، وفي مقدمتهم الخطيب البغـــدادي (ت ٤٦٣هــ)، ابو اسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هــ)، وكثير غيرهم[٣٠].

المبحث الثاني
(اثر القاضي عبد الوهاب في المدرسة المالكية البغدادية)
ويتضمن تمهيداً وثلاثة مطالب

تمهيد:

(بادئ ذي بدء وقبل أن أخوض في تأثير القاضي عبد الوهاب في المدرسة المالكية البغدادية لابد من تمهيد أبين فيه نشأة المدرسة المالكية في بغداد وتأثرها بالمدارس المالكية الأخرى، وصفات المدرسة المالكية البغدادية ومن ثم تأثر المدرسة المالكية بالقاضي عبد الوهاب).

المطلب الأول: نشأة المدرسة المالكية البغدادية
وتأثرها بالمدراس المالكية الأخرى

من أهم المدارس المالكية التي كانت لها خصوصياتها المدرسة البغدادية، وقد كان لها تأثير كبير وفضل على بقية المدارس حينما التقت المدارس وتمازجت في مرحلة لاحقة لمرحلة الانتشار وكان المذهب المالكي اخذ طريقه إلى العراق على يد بعض أصحاب مالك المعدودين في الطبقة الوسطى ممن رووا عنه الحديث وتفقهوا به، منهم الأمام عبد الرحمن العنبري، وعبدالله بن مسلمة القعبني(٣١)، وجاءت بعد هؤلاء طبقة من أتباعهم منهم احمد بن المعذّل، وبعض آل بيت حماد بن زيد(٣٢)، من أقرباء القاضي إسماعيل، فقد كان لهم ولغيرهم ممن كان في طبقتهم الأثر الكبير في نشر المذهب سواء بالتدريس أم بالتأليف، وتولّى القاضي إسماعيل منصب القضاء مدة طويلة فزاد هذا من أثرهم هناك.

ثم جاءت طبقة تلاميذ القاضي إسماعيل الذي تلقى العلم عنه خلائق كثيرة فمنهم ابن الوراق المروزي والليثي البغدادي وغيرهم كثير كانوا جميعاً أهل أمامه وفضل وتركوا الكثير من المؤلفات في المذهب أصولاً وفروعاً(٣٣) ثم جاءت طبقة أخري بعد هذه الطبقة تتلمذ بعض أهلها عليهم وكان لهم الأثر الكبير في رفع شأن المذهب وإثرائه بالكتب القيمة، ونالوا من الشهرة والظهور والأثر ما فاقوا به غيرهم ومن هؤلاء الأ بهري وابن القصار وغيرهم(٣٤).

وتلا هؤلاء طبقة أخرى كان لها شأن أيضاً، منهم القاضي البغدادي والهروي وغيرهم وقد كان لهم أثرهم وآثارهم أيضاً(٣٥).

ومن هنا يتبين لنا أن المدرسة العراقية فاتها أن يكون لها رواد في الطبقة الأولى من أصحاب مالك فهي شذت عن غيرها من المدارس المالكية الأخرى حيث إنها لم تحظ برائد من الطبقة الأولى أصلاً ليقوم في العراق بما قام به نظراؤه من أهل الطبقة في الأمصار الأخرى ولكنها مع هذا اشتركت مع المدارس المالكية الأخرى في أنها تستمد فقهها من مصدرين هما موطأ مالك بما تضمنه من فقه ومسائل، ثم ما تلقاه أصحاب مالك عنه من المسائل التي دونوا عنه وهو ما عرف بالأسمعة.

وعلى العموم فإن معظم استمداد العراقيين لمذهبهم كان عن ثلاثة طرق هي مصادرهم في ذلك أولاً: رواة الموطأ من العراقيين، ثانياً: المدرسة المدنية، ثالثاً: المدرسة المصرية.

ابتدأ تفقه العراقيين بالمذهب المالكي بموطأ الإمام مالك وبسماعات أصحابه عنه ثم بالدواوين التي قام بتدوينها تلاميذ الأصحاب فجمعوا ما حصلوا عليه من سماعات شيوخهم عن الإمام وذلك من خلال صلاتهم واتصالهم بأصحاب مالك.

ونتيجة لذلك تأثرت المدرسة العراقية ببقية المدارس المالكية، وظهر صدى ذلك من خلال المؤلفات العراقية في المذهب المالكي، فيما يذكر من الروايات المختلفة عن إمام المذهب وأقوال أصحابه وكذلك أثرت المدرسة البغدادية في غيرها من المدارس المالكية، حيث إن رحلة علماء المالكية المصريين والأندلسيين والفاسيين إلى بغداد واتصالهم بنظرائهم المالكيين الأثر الكبير في بقية المدارس المالكية وكثير من علماء أفريقيا والمغرب والأندلس الذين لم يدركوا أقطاب المدرسة البغدادية قد سعوا للحصول على مؤلفاتهم وكانت لهم إجازات بأسانيدها التي تلقوا بها كتب البغداديين في فهارسهم(٣٦).

المطلب الثاني: صفات المدرسة المالكية العراقية

تشترك المدارس المالكية في أنها تستمد فقه مذاهبها من مصدرين هما:

الأول: موطأ الأمام مالك بما تضمنه من فقه ومسائل.

الثاني: ما تلقاه أصحاب مالك من المسائل التي دونوها عنه، وهو ما عرف بالأ سمعة لا

تشذ في ذلك مدرسة منها.

وقد حظيت جميع المدارس برواد أوائل في طبقات أصحاب مالك[٣٧] إلا أن المدارس العراقية شذت عن ذلك حيث إِنه لم يكن لها رواد من الطبقة الأولى في أصحاب مالك[٣٨].

ومع هذا فقد اتصفت المدرسة العراقية ببعض الصفات التي ميزتها عن غيرها وقد بلغت هذه الصفات مداها في زمن القاضي عبد الوهاب، ويمكن حصرها في صفتين أساسيتين.

الأولى: التأصيل.

الثانية: الخلاف والجدل.

الصفة الأولى: التأصيل:

لاشك أن الأمام مالك كغيره من مجتهدي الأمة، ما استقام له الاجتهاد وسلم له بذلك إلا لامتلاكه نسقا متكاملاً لمنهج اجتهادي، ومنظومة واضحة فيه مكنته من التعامل مع النص عند وجوده كما مكنته من الاستنباط عند غيابه، وما يتطلب ذلك من اعتماد طريق بين للخروج من تعارض الأدلة، وترتيب دقيق فيما بينها، وإِعمال مالهُ الأولية على غيره.

قال الشيخ محمد فاضل بن عاشور: (فمسائل أصول الفقه كانت مبحوثة قبل الإمام الشافعي وقواعدها كانت مقعدة، ولكنها لم تكن مضمومةً بعضها إلى بعض، بصورة تعرض الآراء المختلفة للقضية الواحدة من القضايا الراجعة إلى أصول الاستدلال)[٣٩]، وقد عرف كبار أصحاب مالك منه هذا المنهج سواء بتصريحه لهم به أو بفهمهم الثاقب لفتاواه وأرائه وما تحمله من خلفية أصولية، ضرورة أن مسائل الأصول وقواعد الاستنباط وحجية العمل بها كانت مثار جدل بين المجتهدين في عصرهم، والجدير بالذكر أن الإمام مالكاً، كان له اهتمام تدويني لأصوله، ولو كان جزئياً، وهذا الاهتمام يظهر في تلك الإشارات والبيانات لبعض قواعده التي سجلها في موطئه قال ابن العربي (إذ بناه مالك ﷺ على تمهيد الأصول للفروع، ونبه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه)[٤٠].

وقال الشيخ ابو زهرة رحمه الله تعالى (إن مالكا لم ينص على أصوله نصاً صريحا واضحا متصل الأجزاء، كما فعل تلميذه الشافعي إذ دون أصول الاستنباط التي قيد نفسه بها ولكن مع ذلك يستطيع القارئ المتتبع باستقراء الموطأ أن يعرف أصول مالك التي كان يجتهد

في دائرتها وعلى الطرق التي حدّ له لا يعدوها)[٤١]، ولذلك فان الاهتمـــام المبكـــر بأصـــول الاستنباط ليس غريبا عن أصحاب مالك وتلاميذهم وقد نقل العلماء مدى اهتمام المالكية فـــي ذلك العصر بالأصول وقواعده[٤٢] ولم يشذ عن هذا الأمر مـــن بـــين المـــدارس المالكيـــة إلا المدرسة البغدادية، التي كانت أنظارها متجهة أكثر إلى تأصيل الأصول، وتقعيد قواعده، وقد برز هذا الاهتمام جليا بداية من القاضي إسماعيل مروراً بالشيخ الابهري، وأصحابه وانتهاءاً بالقاضي عبد الوهاب البغدادي.

وقد كان اهتمام هذا التيار المالكي بتأصيل الأصول وتقعيد القواعد قائماً على دراسة فتاوى الإمام وأقواله، والبحث عن أدلتها ومصادرها التي نظن أنها استقيت منها، ثم مقارنتها وتنظيرها، ثم استخلاص قاعدة عامة يقع تقريرها بأنها أصل من أصول المذهب وذلك كـــان يجتمع لدى العلماء مجموعة من المسائل الفقهية التي أفتى فيها الإمام مالك، تختلف في أبوابها الفقهية، وتتفق في كون أدلتها مثلا: أحاديث مرسلة أو دليل خطاب، أو عموم نص، أو عمـــل أهل المدنية، أو قياساً في مقابل الخبر الواحد، أو غير ذلك من القواعد الأصولية، فيقـــررون أنها في أصول مالك التي اعتبرها في اجتهاده.

ويتتبعون كذلك من خلال الاستقراء قيودها وشروط العمل بها وتحديد ماهياتها وهذا العمل القائم على استقراء فتاوى الإمام إنما يفيد في استكشاف القواعد الأصولية التي لم ينص عليها الإمام أو لم يشر إليها وأَما ما وجد لها تصريح منه أو إشارة، فإن استنباطها عن طريق هذا التتبع والاستقراء يكون لها تأكيداً على تطبيق الإمام لها ويصحح النقل عنه بقولهـــا ثـــم يتولّون الأحتجاج لكل هذه القواعد، وبيان مشروعية العمل بها بما يتوفرون عليه من الأدلـــة النقلية والعقلية.

وقد تسنى لعلماء المالكية ببغداد هذا المنهج نتيجة لتأثرهم بالبيئة الفكرية التي تقـــوم على الرأي وإِعمال العقل، والتمرس على الاقيسة بكل أنواعها ونتيجة للامتزاج الذي قام في ذهن هؤلاء الفقهاء بين أدوات المعرفة والتحليل والنقد الراجعة إلى علوم الشريعة من جهـــة، وعلوم العقيدة من جهة أخرى.

لقد كان المالكية في بغداد متفوقين في هذا المجال ولعل الذي يؤكد تفوقهم، ما جـــاء أن عمران الفاسي القيرواني كان إماماً في كل علم، نافذا في علم الأصول مقطوعـــاً بفضـــله وإمامته[٤٣] وأنه قال (رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقهتُ بالمغرب والأندلس، عند ابي الحســـن

القابسي، وابي محمد الاصيلي، وكانا عالمين بالأصول،

فلما حضرت مجلس القاضي ابي بكر أي الباقلاني ورأيت كلامه في الأصول والفقه، مع المؤالف والمخالف، حقرت نفسي وقلت: لا اعلم من العلم شيئاً ورجعت عنده كالمبتدئ)(٤٤).

وما ذكرناه في هذا الجانب من استكشاف الأصول ووضع القوانين والاحتجاج لها، يمثل أحد الجانبين المكونين لأساس التأصيل، الذي تميزت به المدرسة البغدادية.

وأَما الجانب الثاني منه، فهو الاستدلال للمسائل الفقهية، سواء التي أفتى بها الإمام أو التي خرجوها على ما أفتى به واستنباطها من أصوله. وهذا الاستدلال قائم على بيان أدلتها وإقامة مداركها وتعليل أحكامها، وقد ساروا في ذلك على منهج تأصيل الأصول واستكشافها، باعتماد الاستدلال الأثري والنظر العقلي معاً(٤٥) وقد كان عنصرا التأصيل يسيران معاً لدى هذه المدرسة والحق أنه لا يمكن فصلها عن بعض لان المسائل الفقهية هي المادة الأساسية لاستخراج قواعد الأصول التي لم ينص عليها إمام المذهب كما أن الاستدلال على المسائل الفقهية عمل تطبيقي لقواعد الأصول، وإذا كان الاستدلال لمسائل الفقه الصادرة عن الإمام وعلماء مذهبه لا يعدو أن يكون عملا مرحلياً فائدته توثيق هذه المسائل وإثبات شرعيتها في ذاتها واستخراج القواعد الأصولية منها فإن الاحتجاج لمسائل الأصول وتحديد القواعد الاجتهادية في المذهب يعتبر عملا له آفاق يفتح أَمام علمائه مجال المقارنة مع المذاهب الأخرى ويمهد طريق النظر والاجتهاد في القضايا الطارئة التي ليس للإمام أو لأصحابه قول فيها، ويبرهن على قدرة الإسلام على إحاطة حياة الإنسان بالتشريع في كل زمان ومكان. وهذا المنهج في المدرسة البغدادية كان للقاضي عبد الوهاب اثر واضح فيه.

الصفة الثانية: الخلاف والجدال....

إِن بغداد بحكم كونها عاصمة الخلافة الإسلامية، أصبحت موطنا لعلماء المذاهب الإسلامية الكبرى كالمذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي والمذهب الظاهري والمالكي وقد كان التنافس بين علماء هذه المذاهب قائما من اجل التعريف بمذاهبهم ونشرها، وبيان صحة أصولها وسداد آرائها، وأمام الاتصال اليومي المستمر لعلماء هذه المذاهب

بعضهم ببعض وانتشار كتبهم، لم يكن متيسراً للواحد منهم عند الدرس أو التأليف أن يغمض عينيه عن مخالفة المذاهب الأخرى لمذهبه أو أن يصرف النظر عن الإطلاع على آرائهم ودراسة أدلتهم والرد عليها ونقضها كل من وجهة نظر مذهبه لذلك أدرك علماء المذاهب أنه لا يستقهم لهم نصرة مذاهبهم والاقتناع بها إلا إذ قابلوها بما عند مخالفيهم، وقاموا بالرد عليهم وإبطال احتجاجاتهم ثم بإقامة أدلتهم، كما قامت بينهم المناظرات، وعقدت لأجل ذلك المجالس، ولهم في هذا الحوار والجدال سوابق في عمل السلف تتصل بالصحابة رضوان الله عليهم.

وكان هذا الحوار بينهم متصلا بعلمي الفقه وأصوله وقد نشأ عن ذلك علم الخلاف. وعلم الخلاف موضوعه مسائل الفقه، وقد عرفه ابن خلدون رحمه الله بقوله (وأَما الخلافيات فاعلم أن هذا العلم المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم، خلافا لابد من وقوعه لما قد مناه، واتسع ذلك في الملة بين المجتهدين اتساعاً عظيماً، وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاؤوا منهم ثم انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم.. فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة، وأُجريَ الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية، وجرى بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، هذه المناظرات تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به، وأجريت في مسائل الشريعة كلها، وفي باب من أبواب الفقه.... وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة، ومثارات اختلافاتهم ومواقع اجتهادهم، وكان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات)[٤٦].

وأما الجدل فموضوعه مسائل الخلاف في أصول الفقه، يقول طاش كبرى زاده في الفرق بين الجدل وعلم الخلاف: ((الفرق بينهما بالمادة والصورة، فإن الجدل بحث عن مواد الأدلة الخلافية، والخلاف بحث عن صورها))[٤٧].

وهناك فرق آخر وهو بين الجدلي والأصولي من حيث دراستهما لمسائل أصول الفقه، فالأصولي يبحث عن الدليل الإجمالي مطلقاً، والجدلي يبحث عنه بشرط المنازعة فيه، فموضوعه أخص من موضوع الأصولي، والغرض فيهما مختلف، فإن الأصولي غرضه معرفة كيفية الاجتهاد، والجدلي غرضه إقامة الحجة لالزام الخصم ودفع شكوكه وإبطال ما في كلامه[٤٨].

إذن الجدل: بحث عن مواد الأدلة الأخلاقية؟

والخلاف: بحث عن صورها.

كما نشأ علم ثالث وثيق الصلة بعلمي الخلاف والجدل، موضوعه شروط المناظرة وقواعدها حتى تجري على أصول سليمة ويقع الانتفاع بها، ويسمى علم ((آداب البحث)) وقد عرفه ابن خلدون بقوله: (إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، وكان ذلك الرأي من الفقه أو غيره)[٤٩].

وأمام النشاط العلمي المتميز ببغداد على وجه الخصوص لم يكن للمالكية بها إلا أن يدلوا بدلوهم، ويساهموا في تنشيط الحوار بين المذاهب، وإن يستعملوا نفس المنهج المتداول بين أصحاب المذاهب للتعريف بمذاهبهم والرد على مخالفيهم ونقض آرائهم، وأغلب مؤلفات المالكية ببغداد تدل عناوينها على أنها تدور حول مسائل الخلاف بين المالكية وغيرهم، وأن هذا المنهج هو طابع مميز لهم عن غيرهم من علماء المدارس المالكية الآخرين الذين كان التأليف فيهم في علم الخلاف نادراً، كما كان مقتصراً على الأثر دون أن يبلغ مستوى النظر وإعمال الرأي ومقارعة الحجج العقلية بما يناسبها.

وإضافة لما ذكرناه من الخصائص فإن مالكية بغداد الذين أنشؤوا المدرسة البغدادية لم يكونوا من الطبقة الأولى من أتباع مالك، واستطاعوا أن يبرزوا الجانب العقلي في المذهب المالكي أصولاً وفروعاً، مع كونه مذهباً يقوم على الأثر رواية ودراية، فإنه أيضاً قائم على الرأي وإعمال العقل ويعرف ذلك من خلال أصوله النظرية.

المطلب الثالث: اثر القاضي عبد الوهاب البغدادي في المدرسة البغدادية

لقد بينت في المطلب السابق أهم خصائص المدرسة البغدادية التي ميزتها عن غيرها من المدارس المالكية في العالم الإسلامي، وهذا يعود إلى أمرين هما:

أولاً: البيئة العلمية للمدراس البغدادية، فهي بيئة متحركة يسودها التنافس والاصطراع لتعدد المذاهب والأفكار فيها، فقهية كانت أو فلسفية أو كلامية أو غيرها، والذي يهمنا الإشارة إليه هنا تعدد المذاهب الفقهية، وما كان يجري بينهما من التنافس على المناصب الدينية العليا، كالقضاء والفتوى، وما كان يجري بينهما كذلك من المناظرات

في مجالس الخلفاء وفي غيرها، وأَما بيئات المدارس الفقهية الأخرى فبيئات ساكنة، لم يكن فيها ذلك التنافس والاصطراع الذي في البيئة العراقية(٥٠).

الثاني: تأثر المدرسة البغدادية بالقاضي عبد الوهاب البغدادي:

منهج المدرسة البغدادية في التأليف منهج قائم على الأدلة، وهذا المنهج المتبع في طريقة التأليف ساهم في إيجاد خصوصية للمدرسة البغدادية والمنهج هذا بلغ مداه على يد القاضي عبد الوهاب البغدادي، فهو يظهر من خلال منهجه في دراسة المذهب والتأليف فيه، حيث إِن القاضي عبد الوهاب يتبوأ المكانة التي يستحقها في المذهب، إضافة إلى ما كان له من الفضل على طلابه من جمع وشرح وتقعيد وتدليل ونصرة، مع ماله من اجتهاد واستنباط وآراء، ولا يكاد كتاب في كتب المذهب المالكي يخلو من ذكر القاضي عبد الوهاب وذكر آرائه، قال ابن بسام في ترجمته: (وكان ابو محمد في وقته بقية الناس، ولسان أصحاب القياس، وهو أحد من صرف وجوه المذهب المالكي...)(٥١).

لقد كان للقاضي عبد الوهاب دور مهم في مسيرة المدرسة البغدادية العلمية، وإذا رجعنا إلى مؤلفات المالكية نجد هذا الدور من خلال النقل عنه، وعند وقوفنا على ما ترك القاضي من مؤلفات كثيرة، أفادنا أن حياته ووقته كانا موزعين بين ثلاثة أعمال هي:

١- **القضاء.**
٢- **التدريس.**
٣- **التأليف.**

ومن هذا يتضح أن حياته كانت حياة جادة وأن وقته كان مليئاً دائماً بما هو نافع ومثمر، وأن للقاضي عبد الوهاب فضلاً كبيراً في دعم مكانة المذهب المالكي العلمية، لا في بغداد فحسب بل في كثير من البلاد الإسلامية، وقد عرف رجال المدارس المالكية الأخرى إضافة للمدرسة البغدادية هذا الدور الكبير للقاضي عبد الوهاب حتى قالوا: (لولا الشيخان والمحمدان والقاضيان، لذهب المذهب، فالشيخان ابو محمد بن ابي زيد، وابو بكر الابهري، والمحمدان: محمد بن سحنون، ومحمد بن المواز، والقاضيان: ابو محمد عبد الوهاب، وابو

محمد القصار)[٥٢].

إِن توديع أهل بغداد للقاضي عبد الوهاب، عند هجرته إلى مصر وتأسفهم على فراقه لدليلٌ قوي على أنه كان يؤدي بينهم رسالة، ويقوم في مجتمعه بعمل يصعب عليهم فقده، وما ذلك إلا العلم تدريساً وتأليفاً، فقد قال القاضي عياض (وجدت فيما يذكر من أخباره ـ أنه لما خرج من بغداد إلى مصر، وتبعه الفقهاء والأشراف من أهلها قالوا لــه: والله يعــز علينــا فراقك)[٥٣].

إِن رحلة القاضي إلى مصر ورحلة علماء المالكية المصريين والقرويين والأندلسيين والفاسيين إلى بغداد واتصالهم بنظرائهم المالكيين، وأهمهم القاضي عبد الوهاب، كــان لهــا الأثر الكبير في بقية المدارس المالكية. وكثير من علماء أفريقيا والمغرب والأندلس الذين لم يدركوا أقطاب المدرسة البغدادية، وقد سعوا للحصول على مؤلفاتهم ومنها كتب القاضي عبد الوهاب، عن طريق تلاميذهم، فكانت لهم إجازات بهذه الكتب تتصل أسانيدها بمؤلفيها، وقــد سجل كثير من العلماء هذه الإجازات بأسانيدها التي تلقوا بها كتب البغداديين في فهارسهم.

وإِن دراسة مؤلفات القاضي عبد الوهاب، تبين مدى الاهتمام الذي توجه لمدرسة بغداد المالكية ومؤلفاتها من قبل بقية المدارس.

الخاتمة
وتتضمن أهم النتائج والتوصيات

النتائج:

١. القاضي عبد الوهاب البغدادي، تصدر المدرسة المالكية بالعراق، وكان لحياته الصعبة، والصراع السياسي أثر في شخصيته العلمية، حتى أصبح فيما بعد علماً من أعلام الأمة الإسلامية.

٢. الازدواج في ثقافة علماء المالكية بالعراق المتمثل في تحصيل علمي الحديث والفقه على حد سواء، كان خير من يمثله القاضي عبد الوهاب، فقد كان مكتبة متحركة، بل أصبح إِن صح التعبير دائرة معارف.

٣. لقد كان للمدرسة المالكية البغدادية خصوصية على غيرها من المدارس، ومما يميزها هو تأثرها بآراء القاضي عبد الوهاب، حيث ظهر في المدرسة البغدادية، التأليف والتدوين، وظهر الابتكار كمسار جديد لدى مالكية العراق، إضافة إلى التوسع في رواية السنة النبوية المطهرة.

٤. تميزت المدرسة البغدادية بالتأصيل والجدل والخلاف، ويعود الفضل في ذلك إلى شيخها القاضي عبد الوهاب.

أما التوصيات فهي:

١. الاهتمام ببقية رجالات الفكر والدعوة والمعرفة الإسلاميين، مما يكون له أبلغ الأثر في لفت أنظار الجيل الحاضر إلى عظماء الأمة السابقين.

٢. تكرار عقد المؤتمرات، وعلى مجال واسع؛ حتى يتسنى للباحثين التعرف على بعضهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وأصحابه أجمعين.

الباحث

بغداد/ ربيع الآخر/ ١٤٢٣هـ

هوامش البحث

[١] انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة مذهب مالك، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: ص:١٠٣.

[٢] ترجمة في الكامل في التاريخ: ١٤٧/٧ وما بعدها، البداية والنهاية: ٣٠٨/٤ وما بعدها.

[٣] انظر: مقدمة محقق الإشراف على نكت مسائل الخلاف: ١٢/١.

[٤] انظر: ظهر الإسلام: ١١٦/١ وما بعدها.

[٥] انظر: النجوم الزاهرة: ٢٤٧/٤، والكامل في التاريخ: ٢١٠/٨-٢١١، والبداية والنهاية: ٣٩/١٢.

[٦] أنظر: الخطط المقريزية: ٣٥٥/١، وظهر الإسلام: ١٩٢/١-١٩٧.

[٧] من الجدير بالذكر: أن عواصم الخلافة الإسلامية: هي (المدينة المنورة في عصر الرسالة والخلافة الراشدة والكوفة في زمن علي رضي الله عنه، ودمشق عاصمة الدولة الأموية، وبغداد وسامراء الدولة العباسية) وإسلام بول عاصمة الدولة العثمانية.

[٨] مقدمة محقق كتاب الإشراف على نكت مسائل الخلاف: ١٦/١.

[٩] سير أعلام النبلاء: ٤٢٩/٧، وفوات الوفيات: ٤١٩/٢، والنجوم الزاهرة: ٤٧٦/٤.

[١٠] العبر في خبر من غبر: ١٤٩/٣، وشذرات الذهب: ٢٢٣/٣.

[١١] مواهب الجليل، الحطاب: ٣٦/١.

[١٢] تاريخ بغداد: ٣١/١١.

[١٣] سير أعلام النبلاء: ٤٣٠/٧.

[١٤] المنتظم: ٦١/٨.

[١٥] الديباج: /١٥٩.

[١٦] تاريخ قضاة الأندلس: /٤٠.

[١٧] تاريخ بغداد: ٣١/١١.

[١٨] مقدمة محقق كتاب الأشراف: ٧٠/١.

[١٩] نفس المصدر السابق: ٧١/١.

[٢٠] القواعد/ للمقري:٣٤٩/١-٣٥٠.

[٢١] نفس المصدر: ٣٤٩/١.

[٢٢] مقدمة كتاب الإتحاف بتخريج الأحاديث الأشراف: ١١٦/١.

[٢٣] انظر مصادر الترجمة: تاريخ بغداد/ ص١١ ص ٣١-٣٢، وطبقات الفقهاء: ص: ١٦٨-١٦٩، وطبقات المالكية: ص: ٢٤١-٢٤٤.

[٢٤] الديباج: ص:١٦٠، والشذرات: ٢٣٢/٣١٣، وطبقات الفقهاء: ص: ١٦٨- ١٦٩، وطبقات المالكية: /٢٤١-٢٤٤.

[٢٥] لمزيد من المعلومات أنظر: سير أعلام النبلاء: ٤٣/١٧.

[٢٦] لمزيد من المعلومات عن القاضي عبد الوهاب في مصر: أنظر النجوم الزاهرة: ٢٤٨/٤.

[٢٧] تاريخ بغداد: ٣٢/١١.

[٢٨] أنظر: شذرات الذهب: ١٦٩/٣ وما بعدها.

[٢٩] انظر: تاريخ بغداد: ١٢/ ٤١-٢٤٢، وطبقات الفقهاء: ص: ١٦٨.

[٣٠] لمزيد من المعلومات عن تلاميذه، أنظر: تاريخ بغداد: ٣١/١ وما بعدها، وترتيب المدارك: ٢٢٢/٧.

[٣١] المدارك: ١٩٨/٣.

[٣٢] نفس المصدر: ٧/٤.

[٣٣] مقدمة محقق كتاب الاتحاق بتخريج أحاديث الأشراق: ٦٦/١.

[٣٤] نفس المصدر:٦٦/١.

[٣٥] نفس المصدر: ٦٧/١.

[٣٦] أنظر: ما كتبه الأستاذ الدكتور بدوي عبد الصمد في مقدمة الأتحاف: ٦٨/١.

[٣٧] أنظر: تقسيم القاضي عياض في هذه الطبقات: ١/٣.

[٣٨] أنظر: تقسيم القاضي عياض لهذه الطبقات: ١/٣.

[٣٩] ومضات فكر: ص: ٤٧.

[٤٠] القبس: ١/٧٥.

[٤١] نفس المصدر: ١/٧٥.

[٤٢] مالك/ ابو زهر: ص١٦.

[٤٣] ترتيب المدارك: ٣/٢٤٧.

[٤٤] نفس المصدر: ٧/٤٧.

[٤٥] مقدمة محقق الأشراف على نكت مسائل الخلاف: ١/٥٨.

[٤٦] مقدمة ابن خلدون: /٢٤١.

[٤٧] مفتاح السعادة: ١/٤٢٦.

[٤٨] التعريفات: /٧٤، ومفتاح السعادة: ١/٢٥١.

[٤٩] المقدمة: /٤٢٢.

[٥٠] مقدمة محقق كتاب الإتحاف بتخريج أحاديث الأشراف: ١/٨٠.

[٥١] الذخيرة: ٨/٥١٥.

[٥٢] معالم اليمان: ٣/١٣٧.

[٥٣] المدارك: ٤/٦٩٣.

المصادر والمراجع

١. الإتحاف بتخريج أحاديث الأشراف: القاضي عبد الوهاب المالكي، خرجها ودرسها الدكتور بدوي عبد الصمد الطاهر صالح، ط١، (١٤٢٠هـ)، الإمارات، دبي.
٢. الأشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي ابو محمد عبد الوهاب علي بن نصر البغدادي المالكي، (٤٢٢هـ)، حققه وخرج أحاديثه وقدم له، الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت.
٣. البداية والنهاية، لأبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي، (ت٧٤٧هـ)، مكتبة المعارف، بيروت، ط١٩٦٦،١م.
٤. تاريخ قضاة الأندلس، المسمى الرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا لأبي الحسن بن عبدالله النباهي المالكي الأندلسي نشر إليفي برفنسال، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط١، ١٩٤٨م.
٥. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض بن موسى السبتي، (٥٤٤هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٤٠٣هـ.
٦. تاريخ بغداد، أو مدينة السلام، لأبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٧. التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٩٨٩/١٤٠٨م.
٨. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، برهان الدين إبراهيم بن فرحون اليعمري المدني المالكي، (ت ٧٩٩هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٩هـ.
٩. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن احمد الذهبي، (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الارنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٠. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية.
١١. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، (ت ١٠٨٩هـ)، المكتبة التجارية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

١٢. طبقات الفقهاء، لأبي اسحاق الشيرازي، (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: احسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠م.

١٣. العبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد الذهبي، تحقيق: فؤاد سيد وصلاح المنجد، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، ١٩٦١م.

١٤. فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٥. القواعد، لإبي عبدالله محمد بن محمد المقري، (ت ٧٥٨هـ)، تحقيق: احمد بن عبدالله بن حميد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي في جامعة أم القرى.

١٦. الكامل في التاريخ، لأبي الحسن علي بن ابي الكرم المعروف بابن الأثير الجزري، (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: عبد الوهاب النجار، ط١.

١٧. مواهب الجليل، لأبي عبدالله محمد بن عبد الرحمن الحطاب المغربي، (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

١٨. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، (ت ٥٩٧)، دار الثقافة، بيروت.

١٩. مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

٢٠. معالم الأيمان في معرفة أهل القيروان، لعبد الرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بالدباغ، وأبي القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، المطبعة الرسمية العربية، ١٣٢٠هـ.

٢١. ومضات فكر، محمد الفاضل بن عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس، الجزء الأول ٩٨١م، الجزء الثاني ١٩٨٢م.

٢٢. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، لأبي العباس شمس الدين احمد بن خلكان، (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: أحسان عباس، دار صادر، بيروت.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. قال تعالى: ﴿**مَا يُرِيدُ اللّـهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[1].

أما بعد،

فقد أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالتطهر من النجاسات سواء أكانت هذه النجاسات حسية أم معنوية وجاء الأمر بها في آيات كثيرة من القرآن الكريم حيث أمر نبيه بالتطهر فقال: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۞ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾[2]. كما أمر عباده المؤمنين بالتطهر من الجنابة، فقال: ﴿**وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ**﴾[3]، وقال أيضاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[4]، والصلاة والسلام على رسوله القائل: ''**الطهور شطر الإيمان**''[5] وصلى الله عليه وسلم الذي جعل التطهر شرطاً لقبول الصلاة التي هي عماد الدين حيث قال: ''**لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ**''[6]، وهو ﷺ الذي جعل النجاسة معياراً للتنفير عن الألعاب المرذولة، فقال: ''**من لعب بالنردشير[7] فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه**''[8].

وبعد..

فلم يقف الإسلام عند التطهير من النجاسة الحسية فقط، بل إننا نجده يأمر بطهارة الباطن من الاعتقادات الباطلة والذنوب والمعاصي، فقد جاء في قوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا**﴾[9]، وقد امتن الله سبحانه وتعالى على نبيه بأن طهره وأهل بيته من الرجس والأوثان حيث قال: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[10].

فقد تناولت كتب الفقه الإسلامي موضوع الطهارة والنجاسة بشكل واسع وأعطت له أهمية كبرى حيث نجدها دائماً تتصدر كتب الفقه الإسلامي وعلى مختلف المذاهب وما ذلك إلا لأهميتها في حياة كل مسلم؛ لأن المسلم على صلة وثيقة بها

حيث يمر بها في العبادات والمطعومات وصحة الأبدان كما تناولت هذه الكتب أبواب البيوع عند اشتراط طهارة المبيع ومدى اعتباره مالاً متقوماً؛ ولأهمية هذا الموضوع ولحاجة الناس إليه فقد جعلت بحثي هذا تحت عنوان (أحكام النجس والمتنجس في الشريعة الإسلامية). أدعو الله القبول إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
تعريف النجاسة وأنواعها

المطلب الأول: تعريف النجاسة لغةً واصطلاحاً

أولا: النجاسة لغة:

ضد الطهارة، وهي القذارة، وهي ضربان ضرب يدرك بالحاسة كالميتة والعذرة. والثاني: وصف الله تعالى به المشركين[١١] فقال: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾[١٢] أي نجاسة معتقد والنجس بفتح الجيم وكسرها نجس بضم الجيم وجمعه أنجاس[١٣]. وقيل النجس بالفتح اسم لما يكون نجساً لذاته كالعذرة والدم، فلا يصح وصفها على ما كانت نجاسته عارضةً كالثوب إذا وقعت عليه نجاسة بل يقال متنجس.

ثانيا: أما في الاصطلاح فعرف بعدة تعريفات منها:

١- عرفها الحنفية بأنها: اسم لكل عين مستقذرة شرعاً[١٤].
٢- وعرفها المالكية: بأنها صفة حكمية يمتنع بها ما استبيح بطهارة الخبث كالصلاة والطواف ومس القرآن الكريم[١٥].
٣- وعرفها الشافعية: بأنها مستقذر يمنع من صحة الصلاة حيث لا مرخص[١٦].
٤- وعرفها الحنابلة: بأنها عين تفسد الصلاة بحملها فيها، وإذا اتصل بها بلل تعدى حكمها إليه[١٧]. وقيل هي كل عين حرم تناولها على الإطلاق حالة الاختيار مع سهولة التميز، لا لحرمتها ولا لاستقذارها ولا لضررها في بدن أو عقل[١٨].

ثالثا: مناقشة التعريفات:

ومما تقدم من هذه التعريفات نجد أن كلاً من تعريفات الحنفية والشافعية هي حدود للعين التي تحلها النجاسة وليست حدوداً لذات النجاسة وعينها وإن إطلاق النجاسة على العين التي تحلها، هو من باب المجاز المرسل الذي يراد به الحال.

أما التعريفات الأخرى فتعتبر حدودا لذات النجاسة ووصفاً شرعياً لها والوصف غير الذات فلا يعرف الوصف بالذات ولا يفسر الحكم بالأعيان[١٩].

وفيما يأتي أهم المحترزات على هذه التعريفات:

فالحنفية أخرجوا في تعريفهم هذا للنجاسة كل مستقذر طبعاً فإنه موافق لمعنى النجاسة لغة، أما من حيث الشرع فإنه ليس كل ما تستخبثه الطباع يكون نجساً.

أما الشافعية فإنهم أخرجوا المخاط باعتباره لا يمنع من صحة الصلاة. أما القول بحرمة تناولها لا لحرمتها، أخرج ما يحرم لحرمته كالآدمي.

أما قولهم في نفي الضرر في البدن والعقل فهذا يخرج النباتات السمية التي تضر بالبدن مع أنها ليست نجسة ويخرج الحشيشة وغيرهما مما يضر بالعقل.

أما القول في حال الاختيار ليخرج المباح تناوله في حال الاضطرار إذ عدم الحرمة هنا للضرورة.

ومن هذا يتبين أن بعض الفقهاء جعل التحريم علة للنجاسة أي إن تحريم الشيء مستلزم لنجاسته، أما البعض الآخر فيرى أن التحريم لا يستلزم بالضرورة النجاسة، لأن التحريم هنا عارض وجزئي وليس شاملاً وأصلياً[٢٠].

قال ابن تيمية رحمه الله مبيناً العلاقة بين التحريم والنجاسة حيث قال: (... ولهذا كان كل نجس محرم الأكل وليس كل محرم الأكل نجساً)[٢١].

فالحرمة والنجاسة تجتمعان في الخمر فهي نجسة ومحرمة، أما في السم فهو محرم من وجه وطاهرٌ من جهة أخرى، وينفرد النجس في الميتة للمضطر من جهة لكنها مباحة من جهة أخرى[٢٢].

المطلب الثاني: أنواع النجاسات

اختلف الفقهاء في تقسيمهم للنجاسات كل حسب مذهبه فقد اختلفوا في بعضها واتفقوا في البعض الآخر وكان اتفاقهم على أن النجاسات تطلق على الحسيات والمعنويات من المستقذرات، فالحسيات كنجاسة الدم والعذرة والميتة، والمشركين على رأي ابن حزم والإمامية والحسن البصري[٢٣].

والمعنويات كنجاسة المشركين، بدليل قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾ المقصود به النجاسة الحكمية وليست النجاسة الحقيقية بدليل قوله تعالى ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[٢٤].

وأما اختلافهم فكان في تقسيم النجاسات الحسية.

فالحنفية قسموها إلى حقيقة وحكمية ويريدون بالحقيقية نجاسة الخبث وبالحكمية الحدث فالحدث عندهم نجاسة حكمية وليست حقيقية وهذا ما ورد في كثير من كتبهم[٢٥].

قال ابن عابدين[٢٦]: (إذ الحدث دنس حكمي والنجاسة دنس حقيقي...)[٢٧].

أما جمهور الفقهاء فيرون أن النجاسات الحسية تنقسم إلى قسمين عينية وحكمية، فالعينية عندهم (مالها جرم أو طعم أو رائحة أو لون)، والحكمية (ما ليس لها ذلك كالبول إذا جف وانعدمت صفاته مع تيقن إصابته) فالنجاسة الحكمية عندهم معنى يقدر قيامه في المحل وليست معنىً وجودياً[٢٨].

وتنقسم النجاسات إلى نجاسات مغلظة ونجاسات مخففة وقد تباينت أقوال الفقهاء في هذا التقسيم كل حسب مذهبه، فالعينية عند الحنفية مغلظة ومخففة.

ضابط المغلظة عندهم ما ورد فيها نص لم يعارض بنص آخر وإن اختلف العلماء فيه، كلحوم الميتات ودمائها وأبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه.

وضابط المخففة ما ورد نص عورض بمثله كأبوال ما يؤكل لحمه[٢٩]. وعند أبي يوسف ومحمد الغليظة ما اتفق على نجاستها والخفيفة ما اختلف فيها[٣٠]. أما النجاسة الحكمية، فهي التي تزول بغسلها مرة واحدة كالحدث والجنابة[٣١].

أما المالكية فيرون الخفة في البول للضرورة من أجل الاختلاف في نجاسته وأما ما لا اختلاف في نجاسته فلا يخفف مع الضرورة[٣٢].

أما النجاسة الحقيقية أي العينية عند الشافعية والحنابلة: هي كل ما يشاهد بالعين. وأما النجاسة الحكمية: فهي ما يحكم الشرع بنجاستها من غير أن ترى عين النجاسة مثل بول الذكر الرضيع إذا جف ولم يظهر له أثر[٣٣].

المبحث الثاني
بيان النجاسات عند الفقهاء

سأتكلم في هذا البحث عن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وأبوال وأرواث ولحوم غير المأكول من الحيوانات التي اتفق على نجاستها فقهاء الشريعة، واختلفوا فيما عداها وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: نجاسات اتفق من حيث الأصل على نجاستها وتحريم بيعها

وفيه خمس مسائل:

المسألة الأولى: حكم أكل الميتة لغير المضطر

قال القرطبي: الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح[٣٤].

أو هي كل حيوان بري أزيلت حياته بغير ذكاة شرعية أو اصطياد، فيشمل ما مات حتف أنفه[٣٥].

وما مات بفعل فاعل كالمنخنقة، والموقوذة والمتردية والنطيحة، ويشمل كذلك ذبح ما لا يؤكل لحمه، كالكلب والخنزير والبغل، الذكاة الشرعية لا تؤثر فيه، فجميعه نجس لحماً وشحماً، وكذلك ذبيحة المجوسي وما قطع من مأكول اللحم وهو حي فهو كميتته، ويستثنى من الميتات ميتة الأدمي لقوله ﷺ: **(المسلم لا ينجس)**. وميتة السمك والجراد لقوله ﷺ: **(أحلت لنا ميتتان ودمان، السمك والجراد والكبد والطحال)**[٣٦].

وقد نقل ابن المنذر الإجماع على تحريم الميتة[٣٧].

وقال النووي (أجمع العلماء على تحريم بيع الميتة... وشرائها)[٣٨]. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ**﴾[٣٩]، وقوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾[٤٠].

وقد أجمع المسلمون على إباحة أكل الميتة ونحوها للمضطر، أما غير المضطر فلا يجوز له ذلك وقد ذكر الله عز وجل الاضطرار إلى المحرمات في خمسة مواطن في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[٤١].

وقوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[٤٢] فقوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ**﴾ معناه فمن دفعته الضرورة وألجأته إلى تناول الميتة ونحوها بأن يخاف عند ترك تناولها ضرراً على نفسه أو بعض أعضائه أبيح له تناولها.

ودليل نجاسة الميتة أن القرآن الكريم وصفها بأنها رجس. فقال (إلا أن يكون ميتة أو دماً أو لحم خنزير فإنه رجس) والرجس الخبث والنجس والضار الذي حرمه الله تعالى لطفاً بالعباد وتنزيهاً لهم[٤٣]. وهو القذر طبعاً وعقلاً وشرعاً كالميتة[٤٤].

المسألة الثانية: حكم الدم المسفوح

الدم: هو ذلك السائل الأحمر الذي يجري في عروق الإنسان والحيوان وعليه تقوم الحياة[٤٥].

أجمع الفقهاء على نجاسة الدم المسفوح إلا ما نقل من خلاف ذلك عن بعض المتكلمين ولا يعتد بخلافهم قال النووي الدلائل على نجاسة الدم متظاهرة ولا أعلم فيه خلافاً عن أحد من المسلمين إلا ما نقله صاحب الحاوي عن بعض المتكلمين أنه قال هو طاهر ولكن المتكلمين لا يعتد بهم في الإجماع[٤٦].

وقد نقل الإجماع أيضاً ابن عبد البر والقرطبي والخرشي وابن جزئ والنووي[٤٧]. ويستثنى من الدماء ما تبقى في عروق الحيوان بعد الذبح ما لم يسل والكبد والطحال باعتبارهما دماءاً متجمدة وذلك نص الحديث المشهور (**أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالسمك والجراد...**)[٤٨].

أما الدم السائل منهما أي الكبد والطحال فالأصح نجاسته ومثله دم السمك الذي يسيل ودم ما ليس له نفس سائلة عند المالكية والشافعية[٤٩].

والدليل على نجاسة هذه الدماء وحرمتها ما يأتي:

١- قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ**﴾.

٢- قال تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً**﴾.

وجه الدلالة أن الآية الأولى جاء فيها تحريم الدم مطلقاً، وأما الآية الثانية فجاء فيها تحريم الدم مقيداً بقوله ﴿**مَّسْفُوحاً**﴾ وهذا يحمل المطلق على المقيد فيقتصر التحريم على الدم المسفوح.

قال الجصاص[*] في قوله تعالى ﴿**أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً**﴾ جاء فيه نفيٌ لتحريم سائل الدماء إلا ما كان منه بهذا الوصف وإذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من أن يكون قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ**﴾ متأخراً عن قوله أو ﴿**دَماً مَّسْفُوحاً**﴾ أو يكونا نزلا معنا فلما عدمنا معرفة تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معاً، فلا يثبت حينئذ تحريم الدم إلا معقوداً بهذه الصفة وهو أن يكون مسفوحاً)[٥٠].

أما من السنة فقد ثبت في الصحيح عن أسماء رضي الله عنها أنها قالت: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه)[٥١].

قال النووي: (الحديث فيه دلالة على وجوب غسل النجاسة بالماء وإن الدم نجس وهو بإجماع المسلمين)[٥٢]. وقوله ﷺ للمستحاضة إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي[٥٣].

وعليه فإن كان ما يمنع من صحة الصلاة فهو نجس وقد أثبتت الدراسات المتخصصة وجود أضراراً كبيرة تلحق من يتناوله باعتباره مرتعاً خصباً للجراثيم لأن نسبة الرطوبة فيه تزيد على ٨٠ % ولذا فإن المصانع تضطر إلى تجفيفه بالحرارة العالية خلال عشر ساعات من ذبحه باعتباره مصدراً لإنتاج البلازما وهو بديل للبيض عند بعض الشعوب[٥٤].

المسألة الثالثة: حكم الخنزير وأجزائه

الخنزير حيوان خبيث يشترك بين البهيمية والسبعية، فالذي فيه من السبع الناب وأكل الجيف، والذي فيه من البهيمية الظلف وأكل العشب والعلف[٥٥].

وقد أجمعت الأمة الإسلامية على حرمة أكل لحمه وشحمه ودمه وجلده إلا لضرورة[٥٦].

مع أنه نجس بالاتفاق إلا أن المالكية لهم في نجاسته أثناء حياته رأيان:

الرأي الأول: أنه طاهر العين والنجاسة عارضة لطهارة عينه بسبب الحياة وكذلك طهارة عرقه ولعابه ودمه ومخاطه وهذا هو الرأي المشهور من مذهبهم[٥٧].

أما الرأي الآخر فهو نجاسته كما هو رأي الجمهور[٥٨]. أما بعد موته، فنجس قولاً واحداً، ولا تؤثر فيه التذكية[٥٩].

واستدل الجمهور على نجاسته وحرمته بقوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**﴾ والنص وإن كان في لحم الخنزير فإن جميع ما يتعلق به له نفس الحكم وقد جاء تخصيص اللحم من باب الإشارة إلى المقصد الأعظم منه.

قال الجصاص: الأمة عقلت معنى الآية، واللحم وإن كان مخصوصاً بالذكر، فإن المراد جميع أجزائه، وإنما خص اللحم، بالذكر لأنه منفعته وما يبتغى منه كما في قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾[٦٠]. فخص البيع بالنهي لأنه كان أعظم ما يبغون من منافعهم والمعنى جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة، وإنما نص على البيع تأكيداً للنهي عن الإنشغال عن الصلاة وكذلك خص لحم الخنزير بالنهي تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر أجزائه[٦١].

والضمير في قوله تعالى ﴿**أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾ في لغة العرب التي نزل بها القرآن راجع إلى أقرب مذكور إليه وهو الخنزير نفسه فصح بالقرآن أن الخنزير بعينه رجسٌ فهو كله رجس وبعض الرجس رجس والرجس حرام واجب اجتنابه فالخنزير كله حرام لا يخرج من ذلك شعره ولا غيره[٦٢]. كما استدلوا أيضاً بقوله تعالى ﴿**أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾ وحديث جابر الذي فيه **(إن الله ورسوله**

حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام)[٦٣]. لأن الخنزير طبائعه ذميمة تؤثر في الذين يتناولون لحمه، وقد ذكرها الجاحظ[*] بقوله (لو أن القبح والغدر والكذب تجسدت ثم تصورت لما زادت على قبح الخنزير، وذكر أنه يأكل العــذرة، ويفــرط بــاللواط وأخلاق سمجة)[٦٤].

المسألة الرابعة: حكم الخمر:

قبل البدء في حكم الخمر لابد من معرفة معنى الخمر.

فقد عرفه أهل اللغة: بأنه ما أسكر من عصير العنب، وسميت بهذا الاســم لأنها تخامر العقول، وأصل الخمر هي ما كان من العنب دون ما كــان مــن ســائر الأشياء[٦٥].

أما في الاصطلاح: فقد عرفها الحنفية: بأنها النيئ من عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد[٦٦].

بينما عرفه الجمهور: بأنه كل مائع مسكر[٦٧].

وبعد أن بينت معنى الخمرة لغة واصطلاحاً لابد من معرفة حكمها من حيث النجاسة والطهارة، فقد اختلف الفقهاء فيها هل هي نجسة العين أم، لا على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنها نجسة العين كالبول والدم، فــلا تصــح الصلاة بالثوب الذي أصابته قبل غسله وممن ذهب إلى هذا القول جمهور الأئمة منهم الأئمة الأربعة والظاهرية والزيدية والإمامية وغيرهم[٦٨].

واستدل الجمهور بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِــرُ وَالأَنصَــابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[٦٩].

وجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى سماها رجساً والرجس في اللغة الشــيء القذر والنتن.

حيث جاء في بعض الكتب ما نصه (وأما الخمر فهي نجسة لقولــه تعــالى ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[٧٠]).

ولأنه يحرم تناوله من غير ضرر فكان نجساً كالدم، ونقل بعض علماء الشافعية الإجماع على نجاستها، حتى قال: ولا يضر قرن الميسر والأنصاب والأزلام بها مع أن هذه الأشياء طاهرة لأن هذه الثلاثة خرجت بالإجماع فبقيت الخمرة على مقتضى الكلام(٧١).

المذهب الثاني: إن هذه الخمرة طاهرة، وإن كان حرام استعمالها فهي عندهم كالسموم القاتلة يحرم استعمالها مع أنها ليست نجسة ذهب إلى هذا الرأي ربيعة الرأي(٧٢) والليث(٧٣) وآخرون(٧٤).

وقد حمل أصحاب هذا الرأي قوله تعالى بأنه ﴿**رِجْسٌ**﴾ على القذارة المعنوية وذلك لأن الرجس جاء بمعان عدة فقد جاء بمعنى القذر والمأثم وكل ما استقذر من العمل، وجاء بمعنى العمل المؤدي إلى العذاب والشك والعقاب والغضب، وليس كل ما أدى إلى هذا فهو نجس.

لكن الأحوط من هذين الرأيين هو الأخذ بمذهب الجمهور، وذلك لتشديد الشارع في أمرها وعدم الأذن بتحليلها، وليس هناك ضرورة شرعية إلى استعمالها، فالحكم بنجاستها وإراقتها أحوط من الحكم بطهارتها مع تحريمها، حتى لا يأخذ أصحاب الأنفس الدنيئة الحكم بطهارتها ذريعة لشربها، لكن إذا دعت الضرورة. فإنه يمكن الترخص أخذاً بالقاعدة الشرعية التي تقول (الضرورات تبيح المحظورات)(٧٥) وهذا القاعدة مقيدة بقاعدة أخرى وهي (الضرورة تقدر بقدرها)(٧٦)، والله أعلم.

المسألة الخامسة: أرواث وأبوال وألبان الحيوانات غير المأكولة وبول الآدمي وغائطه ومذيه ووديه جميع هذه الأشياء التي ذكرت نجسة عند أكثر الفقهاء، وإن استكثرها الناظر(٧٧). وذلك للأدلة التالية:

١- قوله ﷺ في حديث الاستنجاء عن الروث (**هذا ركس**)(٧٨). بكسر الراء وإسكان الكاف، وفي رواية رجس، والركس الرجيع لأنه رد من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة. وقيل لأنه من حالة الطعام إلى حالة الروث(٧٩). فصار نجساً ولذلك رده ﷺ لأن النجاسة لا تزال بالنجاسة.

٢- قوله ﷺ: **(لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه)**[٨٠]. فالنهي هنا يفيد التحريم لعلة النجاسة لأن فيه من الجراثيم الضارة بالفرد والأمة والمسلم يسعى لتوفير الحياة الطيبة لمجتمعه لقول تعالى ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾[٨١].

٣- حديث الإمام علي ﷺ قال كنت رجلاً مذاءاً فأمرت رجلاً أن يسأل النبي ﷺ- لمكان ابنته- فسأل، فقال: **(توضأ واغسل ذكرك)**[٨٢]. فدل ذلك على نجاسته وبقية فضلات الآدمي أغلظ نجاسة من البول فيقاس عليها.

المطلب الثاني: نجاسات مختلف فيها

أعني بالنجاسة في هذا المطلب الأعيان التي وصفها الفقهاء كلهم أو بعضهم بأنها نجسة سواء كان الراجح من حيث الدليل أنها نجسة أم ليست بنجسة، ومن هذه الأعيان التي اختلفت آراء الفقهاء في طهارتها ونجاستها هي الكلب، وبعض أجزاء الميتة والتي لا دم فيها كالعظام والقرون والأظلاف والشعر والصوف والريش والسن والظفر والجلود، وأرواث وأبوال مأكول اللحم، وفي ما يلي عرض لآراء الفقهاء في ذلك.

أولا: الكلب:

اختلف الفقهاء في نجاسة الكلب وطهارته على مذهبين:

المذهب الأول: طهارة عينه وهذا هو المشهور عن المالكية، وهو مذهب ابن حزم، وبه قال أبو حنيفة بشرط الانتفاع به للحراسة والاصطياد مع القول بنجاسة فمه ولعابه ورضيعه[٨٣]. لقوله ﷺ **(إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً)**[٨٤].

وأما المالكية فلم يقيدوا الحكم بشيء، والولوغ وحده هو الذي يغسل من أجله الإناء تعبداً سبع مرات في المشهور عندهم، لكن ذلك لا يعني إباحة أكله، حيث صرحوا بعدم جواز الإفتاء بجواز أكل الكلاب[٨٥].

المذهب الثاني: نجاسته مطلقاً، وبهذا قال الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية[٨٦]. لحديث **(إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً)**[٨٧]. فإذا كان فمه نجساً فبقية أجزائه أولى، وهذا أرجح لأن الأمر بالغسل يقتضي الوجوب.

ثانياً: حكم شعر الميتة وعظمها وما شابه ذلك من غير اللحم والشحم والدم، اختلف الفقهاء في طهارة هذه الأشياء ونجاستها على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: جميع أجزاء الميتة نجسة دون استثناء ولا يجوز الانتفاع بشيء منها. وبهذا قال الشافعية ورواية للحنابلة[٨٨].

المذهب الثاني: جميع أجزاء الميتة طاهرة ما عدا أجزاء الخنزير لنجاستها عينية نصاً.

وبهذا قال الحنفية ورواية عند الحنابلة[٨٩]. لكن الحنفية جوزوا الانتفاع بالشعر والصوف والوبر والعظم ونحو ذلك باستثناء الخنزير لكنهم رخصوا بشعر الخنزير للخرز به دون بيعه[٩٠].

المذهب الثالث: التفريق بين الشعر وما شابهه وبين العظم وما ماثله فقالوا بنجاسة العظم وملحقاته وبطهارة الشعر وملحقاته والى هذا ذهب مالك ورواية للحنابلة[٩١].

الأدلة:

استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة منها:

١- قوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**﴾.

وجه الدلالة: أن الآية عامة تشمل الشعر ونحوه، إلا ما استثني بدليل كالجلد المدبوغ. قال النووي: فإن قالوا: الشعر ليس ميتة، قال أصحابنا يعني الشافعية: بل هو ميتة، فإن الميتة اسم لما فارقته الروح بجميع أجزائه ولهذا لو حلف لا يمس ميتة فمس شعرها حنث[٩٢]. وهذا يدل على أنها نجسة لأن الموت سبب التنجس.

٢- حديث جابر بن عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **(إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله: أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى**

بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام، قاتل الله اليهود، إن الله تعالى لما حرم عليهم شحومهما جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه) متفق عليه[٩٣].

وجه الدلالة: أن حرمة البيع سوت بين الخمر والميتة والخنزير والأصنام، أما الخمر فعلتها التنجس وكذلك الميتة وأما الأصنام فعلتها التنجيس المعنوي وهو الشرك والنجس غير مملوك لأن الملك زائل عن يد صاحب الميتة بمجرد موتها[٩٤]. ولذلك حرم الله بيعها لنجاستها، واستدل أصحاب المذهب الثاني على طهارة أجزاء الميتة بما يلي:

١- عموم قوله تعالى ﴿**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِينٍ**﴾[٩٥].

وجه الدلالة:

إن الآية عامة فلم تفرق بين الحيوان المذكى وبين غيره، فدل على طهارة تلك الأشياء. ولأن نجاسة هذه الميتات ليست لأعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة، ولم توجد في هذه الأجزاء[٩٦].

٢- عموم قوله تعالى: ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ**﴾[٩٧].

وهذه الأشياء من الطيبات، وليست من الخبائث ولم يدخل فيها حرمة الله لا لفظاً ولا معنى.

أما لفظاً: فلأن قوله تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾ لا يدخل فيها الشعور ونحوها لأن الميت ضد الحي، والحياة نوعان: حياة الحيوان وحياة النبات، فحياة الحيوان خاصتها الحس والحركة الإرادية وحياة النبات خاصتها النمو والاغتذاء وقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾ إنما هو لما فارقته الحياة الحيوانية دون النباتية، فإن الشجر والزرع إذا لم ييس لم ينجس باتفاق المسلمين...)[٩٨].

٣- ما ورد في الأثر **(لا بأس بريش الميتة)**[٩٩]. أي ليس نجساً ولا ينجس بملاقاة النجاسة، ثم جاء في الآثار قولهم: أدركت ناساً يمتشطون ويبيعون عظام الموتى يعني الفيل[١٠٠].

ثالثاً: جلود الميتة:

جلود الميتة جلود كل دابة مأكولة أو غير مأكولة ماتت حتف أنفها ذكاة شرعية، وهذه الجلود من أهم السلع التي تدخل في احتياجات الناس من ملابس وأثاث وغيرها فهي تحتل مكانة تجارية في الأسواق، وقد ذكرها القرآن الكريم في معرض الامتنان بقوله ﴿**وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتاً تَسْتَخِفُّونَهَا**﴾ ومثل البيوت الصناعات الأخرى وقد اتفق الفقهاء على نجاستها قبل الدبغ أما بعد الدبغ فقد اختلفوا في الحكم بطهارتها على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: تطهر، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي ورواية لمالك وأحمد وهو مذهب ابن حزم، إلا أن أبا حنيفة استثنى جلد الخنزير والشافعي استثنى الكلب والخنزير وما تولد من أحدهما[١٠١].

واستدل أصحاب هذا المذهب بما يأتي:

١- قوله ﷺ: **(أيما إهاب دبغ فقد طهر)**[١٠٢].

٢- روي عن ابن عباس: أن النبي ﷺ قال في شاة ميمونة التي ماتت بدون تذكية **(هلا أخذتم إهابها فدبغتموه، فانتفعتم به قالوا يا رسول الله إنها ميتة قال إنما حرم أكلها)**[١٠٣].

٣- عن ابن عباس ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا أدبغ الإهاب فقد طهر[١٠٤].

٤- أراد النبي ﷺ أن يتوضأ من سقاء فقيل له أنه ميتة فقال ودباغه يذهب بخبثه أو نجسه أو رجسه.. قال البيهقي إسناده صحيح ورواه الحاكم وقال هو صحيح[١٠٥].

وجه الدلالة: من هذه الأحاديث يتبين أن الجلود نجسة لأن الميتات نجسة لما فيها من الرطوبات والدماء السائلة وأنها تزول بالدباغ فتطهر كالثوب النجس إذا غسل[١٠٦].

والمذهب الثاني: لا يطهر بالدباغ شيء من جلود الميتة حيث قالوا بنجاسة جميع الجلود وهذا المشهور عند مالك وأحمد، وروي ذلك عن عمر وابنه عبد الله وعائشة رضي الله عنهم[١٠٧].

واستدل أصحاب هذا المذهب بما يأتي:

١- قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾.

وجه الدلالة: أن هذه الآية عامة في الجلد وغيره.

٢- أن المعنى الذي نجس هو الموت وهو ملازم له ولا يزول بالدبغ فلا يتغير الحكم.

المذهب الثالث: يطهر بالدباغ جلد مأكول اللحم دون غيره. وهذا مذهب الأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وأبي ثور وإسحاق بن راهويه، وهو رواية عن أحمد[١٠٨].

واستدلوا بما يأتي:

١- نهى رسول الله ﷺ عن جلود السباع أن تفترش[١٠٩]. ولو كانت تطهر بالدباغ لما نهى عن افتراشها.

٢- قوله ﷺ: **(دباغ الأديم ذكاته)**[١١٠]. الراجح ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول لقوله ما استدلوا به ولصحة هذه الأدلة أما بقية المذاهب فهي متقاربة من بعضها مع خلاف بينهم في الميتة التي يطهر جلدها وهذا ما أراه. والله أعلم.

رابعاً: أبوال وأرواث مأكول اللحم:

١- ذهب المالكية في المشهور عنهم، والحنابلة إلى القول بنجاسة أرواث ما لا يؤكل، وطهارة أرواث وأبوال ما يؤكل[١١١]، مستدلين بحديث العرنيين المشهور، ففيه ترخيص النبي ﷺ لهم بشرب ألبانها وأبوالها للاستشفاء، وإباحة الصلاة في مرابض الغنم[١١٢].

وذهب الحنفية والشافعية إلى القول بنجاسة جميع أبوال وأرواث الحيوانات المأكولة اللحم وغير مأكولة اللحم، ويجب غسلها حيثما وقعت لحديث مسلم[١١٣] **(وكان الآخر لا يتنزه من البول)** وحديث **(هذا ركس)**[١١٤] والركس: (النجس)، وقد أجاب ابن حجر عن حديث العرنيين، بأنه حال ضرورة، وما أبيح للضرورة لا يسمى حراماً وقت تناوله، لقوله تعالى: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾[١١٥]. وما اضطر إليه المؤمن للتداوي ونحوه لا يعتبر محرماً، فهو كالميتة للمضطر،

واستثنى الحنفية ذرق الطيور لأنها تذرق في الهواء، وتعم البلوى[١١٦]، واستثنى محمد[١١٧] بول مأكول اللحم وعليه الفتوى[١١٨].

واستثنى الشافعية بول الصبي الذي لم يطعم فيطهر بالرش دون الغسل[١١٩].

٢- وذهب داود الظاهري إلى القول بطهارة جميع أبوال وأرواث الحيوانات المأكولة اللحم وغير مأكولة اللحم[١٢٠].

المبحث الثالث
أحكام بيع النجس والمتنجس
المطلب الأول: أحكام بيع النجاسة العينية

اتفق الفقهاء على حرمة بيع النجاسات العينية المتفق على نجاستها كالميتة والدم والخنزير والخمر، أنها ليست مالا، ولأنها نجسة عندهم.

وقد نقل الإجماع على ذلك بعض الفقهاء ضمن أقوالهم:

قال النووي: (أجمع العلماء على تحريم بيع الميتة... وشرائها)(١٢١).

وقد نقل ابن المنذر أيضاً الإجماع على تحريم الميتة وغيرها(١٢٢).

والإجماع على تحريم ما ذكر كثير إلا أنهم اختلفوا في حكم بيع أجزاء الميتة التي لا تحلها النجاسة كالعظم والشعر والصوف والوبر والقرن والحافر، كما اختلفوا في السرقين (الروث) والكلاب حيث ذهب الحنفية إلى صحة بيع العظام وتوابعها والكلب والسرقين، والأشياء المتنجسة التي يمكن تطهيرها والثوب المتنجس ونحوه(١٢٣).

وذهب الشافعية والحنابلة إلى حرمة بيع جميع ما ذكر(١٢٤).

وذهب المالكية إلى جواز بيع الريش والشعر والصوف والكلب وسرقين مأكول اللحم من الحيوان، وحرمة بيع سرقين ما لا يؤكل(١٢٥). وفيما يأتي أدلة كل منهم:

١- قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ولَحْمُ الْخِنْزِير**﴾.

وقوله ﷺ عن الروث: (**هذا ركس**)(١٢٦) يعني نجساً والنجاسة تقتضي عدم الملكية ببيع أو شراء، ذلك يقتضي أنها غير مضمونة عند إتلافها(١٢٧)، وإذا بيعت كان ثمنها من أكل أموال الناس بالباطل.

٢- أن الأشياء النجسة ليست مالاً، والمالية شرط من شروط صحة البيع، فلا يعتقد بيع ما ليس بمال كالميتة والدم، ويلحق بذلك ذبيحة المجنون والصبي الذي لا يعقل، وصيد الحرم أو المحرم، وذبيحة المجوسي(١٢٨). والذبائح التي تأتي من بلاد غير كتابية كالهندوس والشيوعيين، فجميع هذه الأشياء لا تتوفر فيها صفة

المالية، ولا تصح أن تكون ثمناً ولا مثمناً، لقوله ﷺ **(إن الله إذا حرم شيئاً حـرم ثمنه)**[١٢٩] ولقوله ﷺ **(لا يحل ثمن شيء حرم أكله وشربه)**[١٣٠].

٣- حديث جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ (إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام فقيل: يا رسول الله: أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى به السفن ويـدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس، فقال: لا هو حرام، قاتـل الله اليهـود، إن الله تعالى لما حرم عليهم شحومها، جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه**)** متفق عليه[١٣١].

فدل الحديث على تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير صـراحة، كمـا دل علـى تحريم بيع شحوم الخنازير وعدم ضمانها عند الغضب أو الإتلاف، لأنها ليست مـالاً، ولا يد لأحد عليها، خصوصاً الميتة لعدم إمكان عودها إلى الحياة[١٣٢]، مما يقوي هذا المعنى عود الضمير في قوله ﷺ هو حرام فإن احتمال البيع فيه أظهـر، وأن الكـلام مسوق له[١٣٣]. العظم مثله.

واستدل المالكية والشافعية والرواية الثانية عند الحنابلة[١٣٤] على حرمة بيع أجزاء الميتات الجافة بأدلة الجمهور على حرمة بيع الميتات وما عطف عليها، إذ لا فرق بين الميتة وأجزائها من حيث النجاسة والحرمة لأنه تفريق يبن المتماثلات، ولذا يكتفي هنا بأدلة الجمهور هناك.

واستدل الحنفية على جواز بيع أجزاء الميتات التي لا دم فيها كالعظام ونحوهـا والسرجين ونحوه بما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿**وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَناً**﴾ إلى قوله تعالى ﴿**وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا**﴾[١٣٥].

ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن الله سبحانه قد امتن علـى عبـاده بتلـك المنافع من غير تفريق بين مذكى وغير مذكى، فدل ذلك على تأكيـد الإباحـة لهـذه الأجزاء، ويقاس ما لم يذكر على ما ذكر، لما بينهما من شبه[١٣٦]. أن الحاجة تمـس إلى بيعه لأنه منتفع به في وجوه كثيرة، وكل ما مست الحاجة إليه أبـيح بيعـه، لأن الأشياء خلقت للانتفاع ما لم تكن نجاستها خالصة كالعذرة، أما السرجين فإنه نجاسـة

مختلطة بطاهر[١٣٧]، ولذا فبيع العذرة الخالصة محرم، بينما السرجين المختلط بالتراب جائز.

٢- إن العظم ونحوه ليس ميتة، لأن الموت هو زوال الحياة بدليل أن الحيوان لا يتألم بقطع شعره وقرنه، فلا تموت بموت أصلها، والموت هو المنجس للحيوان[١٣٨]، وإذا كان كذلك وهو منتفع به فلا مانع من بيعه، فيكون المنع خاصاً بما فيه رطوبة، فلا يشمل ما لا رطوبة فيه كالعظم ونحوه.

كما أن حرمة بيع الميتة أو أكلها، ليست بسبب موتها، ألا ترى أن ميتة السمك والجراد حلال بقوله ﷺ **(أحلت لنا ميتتان ودمان، السمك والجراد والكبد والطحال)**[١٣٩]. فتبين مما تقدم، أن حرمة بيع الميتة ناتجة عن كونها ذات ماء ورطوبات سيالة، فإذا لحقها الموت جمدت رطوباتها، بدليل أن الجلود إذا دبغت طهرت لخلوها من الرطوبات، فكذا العظام والصوف ونحو ذلك مما لا رطوبة فيه، فإنه يأخذ الحكم نفسه[١٤٠].

أما بيع السرقين أو السرجين والبعر فإنه يجوز بيعه إذا كان من حيوان مأكول كذرق الحمام وفضلات بهيمة الأنعام ونحوها، لأنه منتفع به في الأرض لاستكثار الريع فكان مالاً، والمال محل البيع، ومثله الزيت الذي خالطته نجاسة، وكذا يصح بيع الكلب وكل ذي ناب من السباع، لأنه مال منتفع به حقيقة، ويباح الانتفاع به شرعاً بالحراسة والاصطياد.

الضابط عندهم: أن كل ما فيه منفعة يحل شرعاً، فإنه يجوز بيعه، لأن الأشياء خلقت لمنفعة الإنسان[١٤١]، لقوله تعالى: ﴿**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾[١٤٢].

واستدل المالكية على صحة بيع الريش والشعر والصوف بأدلة الحنفية على جواز بيع أجزاء الميتات التي لا دم فيها، وللأثر: **(لا بأس بريش الميتة)**[١٤٣].

الراجح: الذي يبدو لي هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بحرمة بيع عظام الميتات لأنه أحوط وأسلم، ولقوة أدلتهم، إلا إذا دعت إلى بيعها ضرورة والضرورة تقدر بقدرها فلا يتوسع فيها فوق ذلك، كالحاجة إليها في القضايا العلاجية ونحوها.

المطلب الثاني: حكم بيع المتنجس منها

الأشياء المتنجسة: هي الأشياء الطاهرة التي أصابتها نجاسة.

وهذه الأشياء قد تكون جامدة كالثوب وقد تكون كالماء والدهن والخل.

فالنوع الأول: هي الأشياء الجامدة المتنجسة بعارض كالثوب والبساط والأواني فهذه يجوز بيعها لأن البيع يتناول الثوب وهو طاهر لكن جاوزته النجاسة وهذه النجاسة يمكن إزالتها عن الجامدات إلا أن البائع يجب عليه أن يبين ذلك فالذي أراه من ذلك أن هذا محل اتفاق بين الفقهاء فقد نقل النووي إجماع المسلمين على ذلك(١٤٤).

وأما النوع الثاني: هي المائعات الطاهرة المتنجسة بملاقاة النجاسة فهذه محل اختلاف بين الفقهاء فقد اختلفوا فيها على مذهبين:

المذهب الأول: لا يجوز بيع المتنجس وبهذا قال مالك في المشهور من مذهبه وهو مذهب ابن حزم، وبه قال أحمد لكن توجد عنه رواية أخرى مرجوحة من أنه يجوز بيعه للكافر الذي يعلم نجاسته وبذلك قال الشافعي(١٤٥).

المذهب الثاني: يجوز بيع المائعات المتنجسة لغير الأكل مما يجوز الانتفاع بها بوجه من وجوه الانتفاع وبذلك قال أبو حنيفة(١٤٦).

الأدلة:

استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتي:

١- إن المائع الذي وقعت فيه النجاسة أكله حرام فإذا حرم أكله حرم بيعه وذلك لما روي عن ابن عباس ﷺ من أن الرسول ﷺ قال **(إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه)**(١٤٧)، ولأن النبي ﷺ سئل عن الفأرة تموت في السمن فقال إن كان جامداً فارقوها وما حولها وإن كان مائعاً فلا تقربوه(١٤٨). فقوله ﷺ فلا يدل على أنه لا يجوز الانتفاع به بوجه من الوجوه(١٤٩)، فإذا كان لا يجوز الانتفاع به بوجه من الوجوه فهذا يعني عدم جواز بيعه وحد الجامد الذي لا تسري النجاسة إلى جميعه أو إلى كله هو المتماسك الذي فيه قوة تمنع انتقال أجزاء النجاسة عن الموضع الذي وقعت عليه النجاسة إلى ما سواه(١٥٠).

واحتج للإمام أحمد على جواز بيعه للكافر الذي يعلم نجاسته بأن هذا يعتقد حله ويستبيح أكله. لكن الصحيح عن الإمام أحمد عدم الجواز مطلقاً ولا فرق بين المسلم والكافر في ذلك لحديث ابن عباس ﷺ لعن اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها (أي أذابوها) فباعوها متفق عليه[١٥١].

ولأنه لا يجوز بيعها من مسلم فلا يجوز بيعها من كافر كالخمر والخنزير فإنهم يعتقدون حله ولا يجوز بيعه لهم ولأنه دهن نجس فلم يجز بيعه لكافر كشحوم الميتة[١٥٢].

أما استدلال أصحاب المذهب الثاني فقائم على أساس أن الأشياء الطاهرة إذا تنجست لا يجوز أكلها لذلك فإنه لا يجوز بيعها لهذا الغرض لكن يمكن الانتفاع بها في كل ما لم يرد عن الشارع منع من الانتفاع بها فيه فهي إذن مال منتفع به شرعاً لغير الأكل فيجوز بيعها للغرض الذي يجوز الانتفاع بها لان الله تعالى أحل البيع بعموم الآية القرآنية ﴿**وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ**﴾ فلا يخص من هذا العموم شيء إلا بدليل لذا فإن كل طاهر في الأصل خالطته النجاسة لا يجوز أكله ولا بيعه ولكن يمكن الانتفاع به لغرض آخر لم يمنع الشرع منه.

هوامش البحث

[١] سورة المائدة: الآية (١١).

[٢] المدثرة: الآيات (٤-٥).

[٣] سورة المائدة: الآية (٦).

[٤] سورة المائدة: الآية (٦).

[٥] صحيح مسلم بشرح النووي، باب فضل الوضوء: ٣/ ١٠٠.

[٦] صحيح البخاري بشرح الفتح، باب لا تقبل صلاة بغير طهور: ١/ ٤٣، ومسلم بشرح النووي، باب وجوب الطهارة للصلاة: ١/ ٢٠٤.

[٧] النردشير: شيء يلعب به، فارسي معرب وليس بعربي، فالنرد اسم أعجمي، والشير بمعنى حلو. لسان العرب: ٣/ ٤٢١.

[٨] صحيح مسلم، باب تحريم اللعب بالنردشير: ١٥.

[٩] سورة التوبة: الآية (١٠٣).

[١٠] سورة الأحزاب: الآية (٣٣).

[١١] المفردات للأصفهاني كتاب النون.

[١٢] سورة التوبة: الآية (٢٨).

[١٣] معجم لغة الفقهاء حرف النون، ولسان العرب: ٦/ ٢٢٦، مختار الصحاح حرف النون: ٦٤٧.

[١٤] بدائع الصنائع، للكاساني: ١/ ٩١.

[١٥] الشرح الصغير، للدردير: ١/ ١١، ومواهب الجليل للخطاب: ١/ ٦.

[١٦] مغني المحتاج، للشربيني: ١/ ٧٧.

[١٧] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي: ١/ ٢١، ٢٦.

[١٨] ينظر: كشاف القناع، للبهوتي: ١/ ٢٨.

[١٩] ينظر: مغني المحتاج: ٧٧.

[٢٠] ينظر: المحلى: ١/ ١٦٨.

[٢١] مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢١/ ٦.

[٢٢] الشرح الصغير، للدردير: ١/ ١٨، المجموع، للنووي: ٢/ ٣٥٥، المحلى، لابن حزم: ١/ ١٩١.

[٢٣] المحلى، لابن حزم: ١/ ١٢٩، والفتاوى للطوسي في فقه الإمامية: ٥٢.

[٢٤] سورة الإسراء: الآية (٧٠).

[٢٥] ينظر: البناية في شرح الهداية: ١/ ٢٩٤، ٧٠٥، حاشية ابن عابدين: ١/ ٣٠٨.

[٢٦] ابن عابدين هو محمد أمين بن عمر الدمشقي ولد سنة ثمان وتسعين ومائة ألف وتوفي سنة اثنتين وخمسين ومائتين وألف كتب مؤلفات كثيرة منها حاشية على الدر المختار، ينظر: الفتح المبين: ٣/ ١٤٧.

[٢٧] حاشية ابن عابدين: ١/ ٧٧.

[٢٨] ينظر: مواهب الجليل للحطاب: ١/ ٤٤، وأسنى المطالب: ١/ ١٩، وكشاف القناع: ١/ ٥٨، وأحكام النجاسات في الفقه الإسلامي: ١/ ٢٠.

[٢٩] ينظر: الودائع: ١/ ٩٠.

[٣٠] ينظر: المصدر نفسه.

[٣١] المصدر نفسه.

[٣٢] مواهب الجليل للحطاب: ١/ ١٠٩.

[٣٣] كفاية الأخيار: ١/ ٨٥، والفقه المنهجي، لمصطفى الخن: ١/ ٤٠، والمغني لابن قدامة: ١/ ٧٣٤.

[٣٤] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٢/ ٢٢٥.

[٣٥] المفردات للأصفهاني كتاب الميم، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٦.

[٣٦] أخرجه أحمد والدار قطني مرفوعاً وقال البيهقي الموقوف أصح لكن له حكم الرفع، ينظر: فتح الباري: ٩/ ٦٢١.

[٣٧] المغني: ٤/ ٣٠٢.

[٣٨] المجموع، للنووي: ٩/ ٢٤٩.

[٣٩] سورة البقرة: الآية (١٧٣).

[٤٠] سورة الأنعام: الآية (١٤٥).

[٤١] سورة البقرة: الآية (١٧٣).

[٤٢] سورة المائدة: الآية (٣).

[٤٣] تفسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان: ٢/ ٤٩١.

[٤٤] المفردات كتاب الراء للأصفهاني.

[٤٥] الموسوعة الفقهية: ٢١/ ٢٥.

[٤٦] المجموع، للنووي: ٢/ ٥٦٤.

[٤٧] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧/ ١٢٤، والكافي في فقه الإمام أحمد: ٢/ ٩، والقوانين الفقهية: ٢٧، وشرح النووي: ٣/ ١٩٩.

[٤٨] تقدم تخريجه.

[٤٩] المجموع: ٢/ ٥٦٤، والشرح الصغير، للدردير: ١/ ٥٧، والفقه الإسلامي، للزحيلي: ١/ ١٥١.

[*] أحمد بن علي أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص وله مصنفات كثيرة منها أحكام القرآن للجصاص توفي يوم الأحد سنة ثلاثمائة وسبعين. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: ٨٥.

[٥٠] أحكام القرآن للجصاص: ١/ ١٢٣.

[٥١] صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٤٢٦، مسلم بشرح النووي: ١/ ١٩٩.

[٥٢] شرح النووي: ١/ ١٩٩.

[٥٣] صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٤٢٥. ومسلم بشرح النووي: ٤/ ١٧.

[٥٤] بحث مشترك للدكتور تكروري والدكتور محمد حميض كلية الزراعة قسم التغذية الجامعة الأردنية.

[٥٥] الموسوعة الفقهية: ٢٠/ ٣٢.

[٥٦] الإجماع، لابن المنذر: ٢/ ٩٠، وأحكام القرآن، للشافعي: ٢/ ٩٠.

[٥٧] الشرح الصغير: ١/ ٤٣.

[٥٨] القوانين الفقهية: ٣٣- ٣٤.

[٥٩] أسهل المدارك، للكشناوي: ٣/ ٥٩.

[٦٠] سورة الجمعة: الآية (٩٠).

[٦١] أحكام القرآن، للجصاص: ١/ ١٢٤.

[٦٢] الموسوعة الفقهية: ٥/ ١٤١.

[٦٣] اللؤلؤ والمرجان: ٢/ ٩٠.

[*] الجاحظ: هو العلامة المتبحر أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الصري المعتزلي صاحب التصانيف أخذ عنه النظام (ت ٢٥٠، وقيل ٢٥٥، وله كتاب الحيوان، ينظر: سير أعلام النبلاء: ١١/ ٥٢٧، ط٩، ١٤١٣.

[٦٤] كتاب الحيوان، للجاحظ: ٣/ ١٨٦، ٤/ ٤٠.

[٦٥] لسان العرب مادة (خمر).

[٦٦] الاختبار: ٤/ ٩٩.

[٦٧] نيل الأوطار: ٧/ ١٤٧.

[٦٨] البدائع للكاساني: ٦/ ٢٩٣٥، وحاشية الدسوقي: ١/ ٦٥، المجموع للنووي: ٢/ ٥٨٤، المغني، لابن قدامة: ١/ ٦٠، والسيل الجرار: ٣/ ٣٥، المحلى: ١/ ١٠.

[٦٩] سورة المائدة: الآية (٩١).

[٧٠] المجموع: ٢/ ٥٦٩.

[٧١] المصدر نفسه.

(72) ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروح وهو مولى تميم بن مرة ويعرف بربيعة الـرأي (ت ١٣٦هـ) بالهامشية وهي مدينة بارض الأنبار، ينظر: وفيات الأعيان: ٢/ ٢٨٨- ٢٩٠.

(73) أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي بالولاء وأصله من خرسان وكان أمام أهل عصره (ت ١٧٥هـ)، وفيات الأعيان: ٤/ ١٢٧.

(74) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ٦/ ٢٨٨- ٢٨٩، مغني المحتاج: ١/ ٧٧.

(75) الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٣.

(76) المصدر نفسه.

(77) ينظر: الاختيار: ١/ ٣٢، وأسهل المدارك: ١/ ٤٧، والقوانين الفقهية: ٣٣، مغنى المحتاج: ١/ ٧٩، المغني، لابن قدامة: ١/ ٧٣.

(78) صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٢٠٧.

(79) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١/ ٢٠٧.

(80) صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٢٧٥.

(81) سورة النحل: الآية (٧٩).

(82) صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٢٢٧.

(83) فتح القدير للكمال لابن همام: ١/ ٨٣، والاختيار: ٢/ ٩٢، القوانين الفقهية، لابن جزي: ٤٧، والشرح الصغير، للدردير: ١/ ١٨، ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة: ٣٣- ٣٤، والمحلى، لابن حزم: ١/ ١١٣- ١١٦.

(84) اللؤلؤ والمرجان: ١/ ٦٢.

(85) أسهل المدارك: ٢/ ٥٨، القوانين الفقهية: ٣٧.

(86) مغني المحتاج: ١/ ٧٨، المغني، لان قدامة: ٤/ ١٧٢، وفتح القدير: ١/ ٨٢.

(87) الحديث تقدم تخريجه.

(88) المجموع، للنووي: ١/ ٢٩٦، مغني المحتاج: ١/ ٧٨، وحاشية الجمل على شرح المنهج: ١/ ١٨٧.

(89) الهداية: ١/ ٢٠، الاختيار: ١/ ١٦، وعمدة الفقه، لابن قدامة: ٥.

(90) الجوهرة النيرة: ١/ ١٦، الهداية: ١/ ٢٠.

(91) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ١/ ٧٨، وأسهل المدارك: ١/ ٥١، المقنع: ١/ ٢٢، الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ١٥٤.

(92) المجموع، للنووي: ١/ ٢٩٧.

(93) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٥/ ٣٢٩.

(٩٤) القواعد الفقهية لابن رجب: ١٩٢.
(٩٥) سورة النحل: الآية (٨٠).
(٩٦) البحر الرائق: ١/ ١١٣.
(٩٧) سورة الأعراف: الآية (١٥٧).
(٩٨) الفتاوى لابن تيمية: ٢١/ ٩٧- ٩٨.
(٩٩) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ١/ ٢٧٣، قال ابن حجر وأثره هذا وصلة عبد الرزاق عن معمر عنه.
(١٠٠) مصنف ابن أبي شيبة: ٥/ ١٧٣، وفتح الباري الإشارة السابقة.
(١٠١) البحر الرائق: ٦/ ٨٧، المجموع: ١/ ٢٤٧، المغني: ٤/ ٢٣٣، وأحكام القرآن للجصاص: ١/ ١١٥، الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢١٩، المحلى: ١/ ١١٨.
(١٠٢) سنن الترمذي: ٤/ ٢٢١، برقم (١٧٢٨)، وقال حسن صحيح.
(١٠٣) صحيح مسلم بشرح النووي: ٤/ ٥١.
(١٠٤) صحيح مسلم بشرح النووي: ٤/ ٥٣.
(١٠٥) نصب الراية: ١/ ١٦١.
(١٠٦) البدائع: ١/ ٢٧٠.
(١٠٧) بداية المجتهد: ١/ ٨١، المغني: ١/ ٥٣.
(١٠٨) ينظر: المجموع للنووي: ١/ ٢٤٧، المغني: ١/ ٥٣، والإنصاف: ١/ ٨٦.
(١٠٩) أخرجه الترمذي في كتاب اللباس باب ما جاء في النهي عن جلود السباع: ٤/ ٢٤١، برقم (١٧٧٠)، وقال بعده (ولا نعلم أحداً قال عن أبي المليح عن أبيه غير سعيد بن أبي عروبة). البيهقي في السنن الكبرى: ١/ ١٨.
(١١٠) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس باب في أهب الميتة من حديث سلمة بن المحبق: ٤/ ٣٦٩، والبيهقي في السنن الكبرى: ١/ ١٨، وقال ابن حجر في التلخيص (حديث دباغ الأديم ذكاته أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي والبيهقي وابن حبان من حديث الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق.. إلى أن قال وإسناده صحيح)، التلخيص: ١/ ٤٩.
(١١١) بداية المجتهد: ١/ ٨٠، والمغني: ١/ ٧٣٢.
(١١٢) صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٢٦٨.
(١١٣) الاختيار: ١/ ٣٢، مغني المحتاج: ١/ ٧٩.
(١١٤) مسلم بشرح النووي: ٣/ ٢٠١.
(١١٥) سورة الأنعام: الآية (١١٩).

(١١٦) الاختيار: ١/ ٣٤.

(١١٧) محمد بن الحسن فرقد بن أبي عبد الله الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وله مؤلفات كثيرة منها الأصل المعروف بالمبسوط (ت ١٨٧هـ). الفوائد البهية: ١٦٣.

(١١٨) رحمة الأمة: ٣٩.

(١١٩) كفاية الأخبار: ١/ ٨٥.

(١٢٠) المحلى، لابن حجر: ١/ ١٦٩.

(١٢١) المجموع: ٩/ ٢٤٩.

(١٢٢) المغني: ٤/ ٣٠٢.

(١٢٣) بدائع الصنائع للكاساني: ٦/ ٣٠٠٤- ٣٠٠٩، الفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٤٤٨.

(١٢٤) مغني المحتاج: ٢/ ١١، المغني مع الشرح الكبير: ٤/ ١٣، والفقه الإسلامي: ٤/ ٤٤٨.

(١٢٥) بداية المجتهد: ١/ ٧٨.

(١٢٦) صحيح البخاري بشرح الفتح: ١/ ٢٠٧.

(١٢٧) المجموع: ٩/ ٢٤٦.

(١٢٨) بدائع الصنائع: ٦/ ٣٠٠٤، بداية المجتهد: ٢/ ١٢٦.

(١٢٩) سنن الدار القطني: ٣/ ٧.

(١٣٠) المصدر نفسه.

(١٣١) صحيح البخاري بشرح الفتح: ٣٢٩.

(١٣٢) القواعد الفقهية: ١٩٢.

(١٣٣) سبل السلام: ٣/ ٦.

(١٣٤) المجموع: ٩/ ٢٤٥، كفاية الأخيار: ٢٨٢، مغني المحتاج: ٢/ ١١، مجموع الفتاوى: ٢١/ ٩٦.

(١٣٥) سورة النحل: الآية (٨٠).

(١٣٦) بدائع الصنائع: ٦/ ٣٠٠٦- ٣٠٠٩.

(١٣٧) فتح القدير: ٥/ ١٨٨.

(١٣٨) فتح القدير: ١/ ٨٤.

(١٣٩) تقدم تخريجه: ١١.

(١٤٠) بدائع الصنائع: ٦/ ٢٧٢.

(١٤١) بدائع الصنائع: ٦/ ٣٠٠٦، وفتح القدير: ٨/ ٤٨٦.

(١٤٢) سورة البقرة: الآية (٢٩).

(١٤٣) الأثر تقدم تخريجه: ٢٢.

(١٤٤) المجموع: ٩/ ٢٥٥، الفقه على المذاهب الأربعة: ٢/ ٢٣١.

(١٤٥) مواهب الجليل للحطاب: ٤/ ٢٥٩، كشاف القناع: ٣/ ١٥٦، المجمـوع: ٩/ ٢٥٤، المحلـى: ٩/ ٢٥.

(١٤٦) البحر الرائق: ٦/ ١٨٧، وبداية المجتهد: ٢/ ٩٥، الفقه على المذاهب الأربعة: ٢/ ٢٣١.

(١٤٧) تقدم تخريجه.

(١٤٨) سنن أبي داود: ٣/ ٣٦٤.

(١٤٩) المجموع: ٩/ ٣٥.

(١٥٠) المغني: ١/ ٥٤.

(١٥١) تقدم تخريجه.

(١٥٢) الموسوعة الفقهية: ٩/ ١٥١.

المصادر والمراجع

١- الإجماع أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط١، الرياض، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢- الأم للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٩٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط١، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
٤- أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، مطبعة الأوقاف الإسلامية، بدار الخلافة العثمانية، ١٣٣٥هـ.
٥- الاختيار في تعليل المختار، عبد الله محمود الموصلي، تعليق: محمود أبو دقيقة، مطبعة مصطفى الأبي الحلبي وأولاده بمصر.
٦- أسنى المطالب شرح روض الطالب أبو يحيى زكريا الأنصاري المكتبة الإسلامية للشيخ الحاج رياض الشيخ.
٧- البحر الرائق شرح كنز الدقائق زين الدين بن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط١، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الفكر.
١٠- البناية في شرح الهداية للإمام أبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
١١- الجامع لأحكام القرآن أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

١٢- الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري للحدادي العبادي استنبول، دار السعادة، ١٣٢٥هـ.
١٣- حاشية الجمل على شرح المنهج للعلامة الشيخ سليمان (ت١٢٠٤هـ)، مطبعة محمد بمصر.
١٤- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدردير محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.
١٥- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني، ط١، بغداد، ١٩٩٠م.
١٦- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين المعروف بابن عابدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
١٧- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الآلوسي) أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
١٨- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الكحلاني، طبعة دار الكتب.
١٩- سنن الترمذي محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصطفى البابي الحلبي أولاده، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
٢٠- السنن الكبرى أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت- لبنان.
٢١- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة أحياء التراث، ١٩٧٠م.
٢٢- شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد الخرشي، دار صادر، بيروت- لبنان.
٢٣- شرح فتح القدير، محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٢٤- صحيح البخاري للإمام الحافظ أبي عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت ٢٥٦هـ) مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.
٢٥- صحيح مسلم للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المطبعة المصرية- القاهرة.
٢٦- الفقه المنهجي لمصطفى الخن.
٢٧- القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزئ الكلبي الغرناطي.
٢٨- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار تقي الدين أبو بكر محمد الحسيني الحصني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ط٢.
٢٩- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر بيروت، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.
٣٠- المجموع شرح المهذب، الإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي، مطبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
٣١- مجموع فتاوى ابن تيمية شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ط١.
٣٢- المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر.
٣٣- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣٤- معجم لغة الفقهاء (عربي انكليزي)، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٣٥- معجم مفردات ألفاظ القرآن الراغب الأصفهاني تحقيق نديم مرعشلي، طبعة دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣٦- مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ النهاج، محمد الشـــربيني الخطيـــب، دار أحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٣٧- المغني مع شرح الكبير أبو محمد عبد الله بن أحمد بـــن قدامـــة المقدســـي، دار الكتاب العربي طبع بالأوفسيت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣٨- المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المطبعة السلفية ومكتبتها.

٣٩- مواهب الجليل بشرح مختصر خليل وبهامشه التاج والإكليل، لابن المواق أبـــي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب، مكتبة النجـــاح ســـوق الترك طرابلس ليبيا.

٤٠- نصب الراية لأحاديث الهداية جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفـــي الزيلعي، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٩٧٣م.

٤١- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار شرح منتقى الأخبـــار محمـــد بـــن علـــي الشوكاني طبعة دار الجيل، بيروت- لبنان، ١٩٧٣م.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فان الفقه الإسلامي نهاية العلوم، وغاية الفهوم، أمر الله تعالى رسوله الكريم بالاشتغال به والعمل بموجبه، قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾(١).

وقال رسول الله ﷺ: ‘‘**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين**’’(٢).

ومن الفقه الذي يجب على المسلم تعلمه والعمل بموجبه، فقه الطعام، فمنه حلال وحرام يجب على المسلم الوقوف عليه ليتبين له ما يحل له تناوله منه ما يحرم عليه، وخاصة فقه الذبائح الذي يتبين منه حل إعداد الطعام من الذبائح فليس كل الحيوان يحل أكله فمن الحيوان الذي يحل أكله لا يحل إلا إذا ذبح وفق الشريعة الإسلامية.

ومن شرائط الذابح كون الذابح مسلما، أما إذا كان الذابح من أهل الكتاب، فهذا الذي نتناول الكلام عنه في هذه العجالة، في هذا البحث المتواضع، لذا جعلت الكلام فيه على عدة مطالب:

المطلب الأول: في حقيقة عنوان البحث وما يتعلق به.

المطلب الثاني: في اختلاف الفقهاء في ذبائح أهل الكتاب.

المطلب الثالث: في ذبائح نصارى العرب.

المطلب الرابع: في اثر تبديل في الملة والدين في الذبائح.

المطلب الخامس: شروط ذبائح أهل الكتاب.

المطلب السادس: حكم اللحوم المستوردة.

والخاتمة في أهم نتائج البحث.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل في موازين عملي يوم القيامة انه سميع مجيب.

المطلب الأول
في حقيقة عنوان البحث وما يتعلق به

أولاً: تعريف الذبائح

الذبائح لغة: جمع مفرده ذبيحة، وهو من الذبح، وهو في اللغة معناه: الشق، وكل ما شق فقد ذبح، والذبح: مصدر ذبح يذبح ذبحا، فهو مذبوح، وسميت ذبيحة لغلبة الاسم عليها. وذبيح، والذبيحة: الشاة المذبوحة وتطلق أيضا على الحيوان المعد طعاما[٣].

الذبائح اصطلاحا: هو قطع الحلقوم والمريء والودجان، والحلقوم: هو مجرى النفس الذي يربط بالرئة، والمريء: مجرى الطعام والشراب، وبهذين تبقى الحياة، فإذا قطعا زالت الحياة والودجان عرفان في جانبي الرقبة من الأمام، وقد اختلف في اشتراط ذلك في الذبح، منهم من اشترط قطع الكل، ومنهم من قطع ثلاثة أو اثنين[٤].

ويؤده حديث النبي ﷺ: ‘‘**الذكاة ما بين اللبة واللحيين**’’[٥].

واللبة: هي النقرة في أسفل العنق وفوق الصدر واللحيين وهو فوق أعلى العنق ومعناه يكون الذبح بالمسافة- في طول العنق- بين هذا وهذا[٦].

ثانياً: أقسام الذكاة

الذكاة قسمان هي: الذكاة الاختيارية، والذكاة الاضطرارية.

وأما الذكاة الاختيارية: وهي الذكاة إذا وقعت على نحو ما ذكرنا في التعريف الماضي ذكره ويكون هذا في الحيوان المقدور عليه.

وأما الذكاة الاضطرارية: وهي إذا وقعت على حيوان ناد مثلا وتكون تذكيته في أي موضع قدر عليه فيها حيث يصعب تطبيق الذبح في الوصف السابق، وتكون في الحيوان الناد أو التردي والصيد[٧].

ثالثاً: الألفاظ ذات الصلة بالذبح

وهي الألفاظ التي تعطى معنى الذبح حيث موضوعها جميعا ينصب على تقديم الحيوان للتناول طعاما وهي يشمل ما يأتي:

أولاً: الذكاة لغة: معناها الذبح، ومثله التذكية[٨]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُم**﴾[٩]، معناه إلا ما أدركتم ذكاته فذكيتموه[١٠].

ومنه ما ورد في الحديث الشريف: ''**ذكاة الجنين ذكاة أمه**''[١١].

ومعناها في الاصطلاح ينطبق تماما على المعنى الذي مر معنا في تعريف الذبح وبكون أثرها حل الحيوان مأكول اللحم.

ثانياً: النحر: وهو في اللغة: موضع نحر الهدي حيث يظهر الحلقوم في أعلى الصدر[١٢].

وفي الاصطلاح: هو الطعن في النحر وهو للابل خاصة تنحر في صدورها وتكون ذلك حال قيامها[١٣]. قال تعالى: ﴿**فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ**﴾[١٤].

أما غيرها من النعم من البقر والغنم فلها الذبح حال اضطجاعها، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾[١٥]، وقال تعالى: ﴿**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**﴾[١٦]، والذبح والنحر من مصف الذكاة الاختيارية، وهي تكون في الحيوان المقدور عليه، وأما إذا خالف ذلك فجعل النحر للبقر والغنم والذبح للإبل، فهل يحرم أكل ذلك اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال:

القول الأول: جواز إبدال الذبح بالنحر لما يذبح وإبدال النحر بالذبح لما ينحر، فلو نحرت البقر أو الغنم أو ذبحت الإبل يجوز تناولها، وهو مذهب الحنفية، لا انهم قالوا بكراهة ذلك لمخالفته السنة[١٧] والشافعية والحنابلة والزيدية، وهو رواية عن المالكية، وهو قول ابن عباس وعطاء وقتادة والزهري والثوري وأبو ثور[١٨].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١. قال رسول الله ﷺ: ''**الذكاة ما بين اللبة واللحيين**''[١٩].

وجه الدلالة:

إن النحر والذبح على تلك الصورة لم يخرج عن الموضع المحدد ما بين اللبة واللحيين، وهو الذي يحل به الحيوان المعد طعاما للتناول.

٢. قال رسول الله ﷺ: ''**ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكلوا ليس السن والظفر**''[٢٠].

وجه الدلالة:

ان النحر والذبح يكون بالدالة التي تنهر الدم وتقطع الأوداج وكل من انهار الدم وقطع الأوداج حاصل في النحر والذبح على حد سواء[٢١].

القول الثاني: يرى عدم جواز إبدال النحر مكان الذبح وبالعكس، بل لكل حيوان إما مختص الذبح أو بالنحر، فلو نحر ما يذبح أو ذبح ما ينحر حرم أكله، وهو رواية عن المالكية[٢٢] والشيعة الإمامية[٢٣]، وهو قول داود[٢٤].

فلعلهم استدلوا بما ورد في الكتاب في الذبح والوارد في النحر، حيث ان الذبح ورد في الغنم والبقر، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾[٢٥]، وقال تعالى: ﴿**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**﴾[٢٦]. وقال تعالى: ﴿**فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ**﴾[٢٧].

وجه الدلالة:

إن الآيات فصلت كل حيوان بذكاته التي تكون خاصة به، وهو اية الاختصاص الذي لا يجوز تبديله به.

الرأي الراجح:

والراجح من هذين المذهبين هو الأول الذي لا يفرق بين الذبح والنحر في جميع الحيوان، لما روي من آثار وعدم استدلال المذهب الثاني إلا بظاهر النصوص التي يمكن حملها على الاستحباب، حيث وردت الآثار بخلاف ظاهر النصوص مما يدل ذلك على الاستحباب[٢٨].

ثالثا: الصيد.

الصيد لغة: من صاد الصيد يصيده ويصطاده إذا أخذه[٢٩].

وهو عملية اخذ الحيوان الممتنع بجناحه أو عدوه بشرط أن لا يكون ملكا لأحد[٣٠]. وله شروط تذكر في مظانها من كتب الفقه.

مشروعيته:

واصل مشروعيته قوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ**﴾[٣١].

فكل هذه الألفاظ من الذكاة والنحر والصيد ذات صلة وثيقة بالبحث إما بإنفاق المعني كالذي بين النحر والذكاة والذبح أو بالشرائط المطلوبة في الصيد وكل الحاصل بذلك كله يشمله قوله تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾[٣٢].

إلا انه لما كان تسمية البحث مختصة بذبائح أهل الكتاب لم تتعرض إلى صيد أهل الكتاب لما فيه من أحكام تختلف عن أحكام الذبائح.

ثانياً: والمقصود من أهل الكتاب اليهود والنصارى سواء كان ذميا أو حربيا ذكرا كان أو أنثى حرا أو رقيقا[٣٣].

لان الإضافة إلى الكتاب تعني هم هؤلاء؛ لان الكتاب جنس يشمل التوراة والإنجيل وهما كتابان منزلان على سيدنا موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام، وهما من الرسل إلى بني إسرائيل وأضيفوا إلى الكتاب لأنهم ممن أمن به. وكل الخطابات التي وردت في القرآن الكريم لأهل الكتاب قد عنى بهم اليهود والنصارى[٣٤].

والمقصود بمعنى هذا العنوان (ذبائح أهل الكتاب) ما يقدمونه لحما طعاما يجوز تناوله بالنسبة للمسلمين وهو من أحكام جواز الاتصال بأهل الكتاب من ناحية تناول ذبائحهم ونكاح نسائهم وهو شيء لا يكون بين المسلم والمشركين كما هو النص في القرآن الكريم: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾[٣٥]. والمقصود بالطعام هنا اللحم المقدم من قبل أهل الكتاب للأدلة الصريحة بان النبي ﷺ تناول من ذبائح أهل الكتاب[٣٦].

واجمع الفقهاء على أن الكتابي إذا ذبح بالشرائط المعتبرة فذبيحته حلال[٣٧].

المطلب الثاني
اختلاف الفقهاء في ذبائح أهل الكتاب

لقد اختلف الفقهاء في مشروعية ذبائح أهل الكتاب بناء على اختلافهم في المقصود بالطعام من قوله تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾(٣٨). هل يقصد به ما يذكونه ام ما يأكلون بكل قال جماعة ولذلك اختلفوا إلى فريقين:

الفريق الأول: يقول بمشروعية حل ذبائح أهل الكتاب واليه ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية، واليه ذهب جماعة من الإمامية والاباضية(٣٩). إلا أنهم فصلوا في ذلك فلم يجيزوا ذبيحة المحارب وفرقوا بين اليهودي والنصراني في نحر فلم يجيزوا لليهودي في ذلك(٤٠). ونقل ابن المنذر في ذلك إجماعا(٤١).

واستدلوا بما يلي:

أولاً: أدلتهم من الكتاب

١. قال تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾(٤٢).

وجه الدلالة:

ان الله سبحانه وتعالى قدر ذكر حل طعامهم وطعامهم ذبائحهم، لما في البخاري أن ابن عباس رضي الله عنه قال: طعامهم ذبائحهم وهذا أيضاً عن ابن مسعود رضي الله عنه(٤٣).

وجاءت الآية بشيئين عام وخاص فـ(أحل لكم الطيبات) عام وعطف عليه ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾(٤٤). فهو خاص وهو من عطف الخاص على العام، وليس المراد منه الطعام عاما، حيث لم يكن يمنعوا من تناول طعامهم من غير اللحم.

وإذا قيل إن الكافر نجس فلا يدل ذلك على نجاسة طعامهم إذا لم يكن متنجساً؛ لان نجاسة الكافر معنوية وليست عينية(٤٥).

ولا يختص اسم الطعام بغير اللحم فقط، وإنما يشمل الجميع ولا ينفرد احدهما بإطلاق الاسم عليه(٤٦)، ومنه قوله تعالى: ﴿**كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِبَنِي إِسْرائيلَ إِلَّا مَا**

حَرَّمَ إِسْرائيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾(٤٧)، ومعلوم انه قد حرم على نفسه تناول لحم الإبل وألبانهـا(٤٨)، ومنـه حديث وليمة زينب: ''**اشبع الناس خبزا ولحما**''(٤٩).

وعليه فالذبائح داخلة في عموم الطعام، وهو المقصود من هذا العمـوم، ولـم نعثر على دليل للمخالف.

ثانياً: من السنة النبوية

أ. عن عبد الله بن مغفل ﷺ قال: (دلي جراب من شحم يوم خيبر فالتزمته فقلت: لا أعطي اليوم أحداً من هذا شيئا فالتفت فإذا رسول الله ﷺ مبتسما)(٥٠).

ب. عن انس بن مالك: (إن يهودية أهدت لرسول الله ﷺ شاة فأكل منها)(٥١).

ج. ورد عن رسول الله ﷺ انه اضافه يهودي على خبز شعير وأهاله سنخه(٥٢).

وجه الدلالة:

أن هذه الأحاديث التي وردت لم ينكر النبي ﷺ على الأول حينما عزم على أن يختص بالجراب المملوء شحما ولا يعطى منه أحدا وهـو ﷺ لا يسـكت علـى منكر، وفي الحديث الثاني ان اليهودية أهدت له ﷺ واكل من الهدية، وفي الثالث قبل ضيافة اليهودي وفيه (هاله سنخه) وهي التي خلطت بشحم الذبائح حتـى تغيـرت رائحتها.

وهي تدل بمجموعها على حل ذبائح أهل الكتاب.

وورد عن الصحابة والتابعين القول يحل ذبائح أهل الكتاب منهم علي بـن ابي طالب وابن عباس رضي الله عنهما والزهري(٥٣):

قال ابن عباس ﷺ: (كلوا ذبائح بني تغلب وتزوجوا نساءهم...)(٥٤).

وقال الزهري لا بأس بذبحة نصارى العرب وان سمعته يسمى لغيـر الله فلا نأكل وان لم تسمعه فقد أحله الله وعلم كفرهم)(٥٥).

وجه الدلالة:

لما قالوا يحل ذبائح نصارى العرب لأنهم نصارى فذبائح أهـل الكتـاب الأصليين حلال من باب أولى.

ثالثاً: الإجماع

فقد ذكر ابن المنذر الإجماع على حل ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا اسم الله عليها(٥٦).

رابعا: ويمكن الاستدلال على حل الذبح لأهل الكتاب بالإباحة الأصلية فتبقى حلالا حتى يثبت المحرم لها فلم يثبت بل الثابت حله بما معنا من الآيات والسنة المطهرة والآثار الواردة في ذلك(٥٧).

الفريق الثاني: ذهب إلى حرمة ذبائح أهل الكتاب وهو مذهب فريق من الشيعة الإمامية وهو إحدى الروايتين عن زيد بن علي رحمه الله(٥٨).

واستدلوا بما يأتي:

١. قوله تعالى ﴿**وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ**﴾(٥٩) **وجه الدلالة:** إن الكافر لا يعرف الله ولا يذكر اسمه على الذبح وأهل الكتاب من هذا الصنف الذين لا يذكرون اسم الله على ذبائحهم فتحرم ذبائحهم لذلك.
٢. قوله تعالى ﴿**وَلا تَرْكَنُوا إِلى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾(٦٠) فاستخدام أهل الكتاب في الذبح أو اتخاذ اللحم من ذبائحهم إنما هو ركون إليهم وقد نهانا الله عنه وفي هذا عدم حل ذبائحهم.
٣. الروايات التي جاءت عن الأئمة والتي منها عن الإمام موسى الكاظم عندما سئل عن ذبيحة اليهودي أو النصراني قال: لا تقربها.(٦١)
٤. تمكين الكتابي من الذبح أو أكل ما يذبحه نوع من الأمانة والكافر لا يكون محلالها لان الذبح له شرائط قد لا تتأتى منه.(٦٢)
٥. لا تصح ذبيحة الكتابي لان شريعته قد نسخت بالشريعة الإسلامية فصار هو والوثني سواء.

وهذا مما استدل به أصحاب هذا القول.

مناقشة هذه الأدلة:

أما الآية الكريمة ففيها النهي عن أكل ذبيحة لا يذكر اسم الله عليها وهو متوجه لكل ذابح مسلما كان كافرا فلا تؤكل ذبيحته. ولذلك قال تعالى ﴿**فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ**﴾(٦٣).

وأما الكافر لا يعرف الله ولا يذكر اسمه على الذبح فان أهل الكتاب مقرون بالله سبحانه ويذكرونه ولا يخرجه من أصل الإقرار هذا ماطرا عليهم من التثليث وقولهم بأن العزير بن الله والمسيح بن الله. فان الذي احل ذبائحهم قد يعلم ذلك منهم(٦٤)

وأما دليلكم بان استخدام أهل الكتاب للذبح للمسلم بأنه ركون إلى الضالين والفاسق من المسلمين إذا ناب مناب المسلم في الذبح وغيره فهو أيضاً ركون إلى الظالم وهو ليس من أهل الأمانة، فلا يخص بأهل الكتاب دونه.

أما الروايات فان فيها ضعف في سندها أو عدم دلالتها على التحريم.(٦٥)

وأما أن أهل الكتاب قد نسخت شريعتهم فتساووا هم وأهل الأوثان فان الذي نسخ شريعتهم أبقى منها حكم الذبح ونكاح نسائهم كما نص الآية الكريمة التي سبقت.

وبعد هذا العرض أرى فيما يبدو الراجح هو المذهب الأول القائل بحل ذبائح أهل الكتاب لما ساقوا من الأدلة الواضحة في الدلالة على المقصود وللإجابة على أدلة المذهب الثاني وعدم استقامتها، ولسلامة أدلة المذهب الأول.

المطلب الثالث
ذبائح نصارى العرب

قد سبق إن الراجح حل أهل الكتاب فهل نعتبر ذبائح نصارى العرب حلال مثل ذبائح أهل ديانتهم أم ماذا سيكون الحكم فيها؟

فلذلك اختلف الفقهاء في هذا الحكم إلى آراء:

الرأي الأول: إن نصارى العرب تحل ذبائحهم، والى هذا ذهب الحنفية[٦٦] والمالكية[٦٧] ورواية عن الحنابلة، وهو الصحيح من مذهبهم[٦٨]، وهو مذهب ابن عباس والنخعي والشعبي وعطاء الخرساني والزهري والحكم واسحق بن راهوية وأبو ثور[٦٩].

استدل أصحاب هذا الرأي بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾[٧٠].

وجه الدلالة:

لم تقيد المطلوب من أهل الكتاب، فاللفظ يشمل جميع نصارى العرب وغيرهم.

ثانيا: ورد في الأثر عن سيدنا ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما انهم من أهل الكتاب لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾[٧١][٧٢].

وجه الدلالة:

وهذه تدل على أنهم من أهل الكتاب.

ثالثا: إن الحل في الذبائح لا تؤثر فيه الأنساب وإنما تؤثر فيه الأديان، كما في ذبيحة المشرك إذا أسلم[٧٣].

الرأي الثاني: إن ذبائح نصارى العرب لا تحل، وهو رأي الشـــافعية[٧٤]، وغير الأصح من رأي الحنابلة[٧٥] والأباضية[٧٦]، وبه قال ابن عمر ﷺ وسعيد بن جبير[٧٧].

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

أولاً: الأثر عن عبيدة السلماني رحمه الله تعالى قال: سألت علياً ﷺ عــن ذبــائح نصارى بني تغلب فقال لا تأكلوه فإنهم لم يتعلقوا من دينهم بشيء إلا بشرب الخمر[٧٨].

ثانيا: بما أن نصارى العرب ليسوا بأهل الكتاب ولا تحل ذبائحهم[٧٩]؛ لأنهم دخلــوا النصرانية بعد التبديل وأيضا لم يعلموا هل دخلــوا فــي الــدين المبــدل أو غيره[٨٠].

ثالثا: روى الإمام الشافعي عن سيدنا عمر ﷺ قال: ما نصارى العرب بأهل الكتاب وما تحل لنا ذبائحهم وإنا لسنا بتاركيهم حتى يسلموا أو ضرب أعناقهم[٨١].

المطلب الرابع
تبديل الدين والملة في حل الذبائح

يمكن حصر هذا الموضوع في أربع حالات:

الحالة الأولى: انتقال المسلم إلى ديانة أهل الكتاب أو غيرها فانه في هذه الحالـــة لا يقر له ذلك أصلاً فيكون مرتدا يؤجل وقتا كافيا للنظر فـــي شـــبهته ويستتاب وإلا قتل حدا لقوله ﷺ: ‘‘**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان أو ارتداد بعد إسلام أو قتل نفس بغيــر حــق يقتل به**’’[٨٢] فلا تحل ذبيحته حتى يرجع إلى دين الإسلام[٨٣].

الحالة الثانية: انتقال الكتابي إلى دين آخر غير ملة أهل الكتاب، فهذا خارج من الله التي سمح بذبائحهم[٨٤].

الحالة الثالثة: انتقال أهل الكتاب بينهم نصراني يصير يهوديا وبالعكس، فهذه الحالة اختلف فيها الفقهاء: فذهب الجمهور إلى حل الذبائح؛ لأنه لم يخرج عن الحالة التي ورد فيها الإذن من الشارع من كونهم أهل الكتاب(٨٥). وقد خالف في هذا جماعة من الظاهرية فقالوا بحرمة ذبائحهم(٨٦).

الحالة الرابعة: دخول المشرك في دين أهل الكتاب هل له من اثر في تحليل ذبيحته، فالتحليل للذبائح نص فيما إذا ذكاة المسلم أو ذكاة الكتابي، وهؤلاء ليسوا من أهل الكتاب، وأيضاً لابد من ذكر أول الدخول إن كان قبل تبديل الديانة أو بعد التبديل(٨٧).

إن كان الأول فلا كلام فيه، وأما الثاني ففيه نظر فأجازه الحنابلة الانتقال مطلقا(٨٨) ويدخل في هذا الحديث الكلام عن ذبائح نصارى العرب والصابئة والسامرة(٨٩).

أما المالكية حيث أنهم صرحوا أن المجوسي إذا أدان بدين أهل الكتاب يقر على دينه وتحل ذبيحته(٩٠).

المطلب الخامس
شروط ذبائح أهل الكتاب

قد مضى أن الراجح حل ذبائح أهل الكتاب، ولكن هل تحل مطلقا أم تحل بشروط، فهذا يلزم أن نتحدث في حالين:

أولا: أن نحضر ذبيحتهم فلابد أن تكون وفق شروط الذبح الصحيحة الموافقة لما أحل الله سبحانه وتعالى من وجود التسمية وقطع الحلقوم والمريء والأوداج، فإذا تخلف ذلك عدت حراما لا يجوز تناوله بان سمى باسم المسيح أو أشرك في التسمية، وهذا لا يختلف مع تذكية المسلم إذا خالف في شرائط الذبح وشاهدنا فانه لا يحل أيضاً(٩١).

ومسألة الإشراك في التسمية بان قال: باسم الله والمسيح فيه اختلف الفقهاء إلى رأيين:

الرأي الأول: ذهب الجمهور من الفقهاء إلى أن هـذه التذكيـة لا يجـوز تناولها[٩٢]، محتجين بما يلي:

١. بقوله تعالى: ﴿**وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ**﴾[٩٣].

وجه الدلالة: إن ذكر المسيح على التذكية مخالف لذكر الله تعالى ومن ذكر ذلك فانه لم يذكر الله سبحانه.

٢. وقوله تعالى: ﴿**وَمَا أهل لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**﴾[٩٤]. فهذا قد وقـع فـي سـياق تعـداد المحرمات وهذا منها.

٣. ورد عن سيدنا علي ﷺ تحريم ما ذكي باسم المسيح أو أشرك في تسميته مع الله سبحانه[٩٥].

الرأي الثاني: ذهب المالكية إلى أن المذبوح بهذه الصيغة الماضية مكروه أكله، لاتهم حملوا نادلة النهي الماضية على الكراهة[٩٦].

الرأي الثالث: ذهب مجاهد وعطاء ومكحول إلى حل ذبائح أهـل الكتـاب وان ذكروا عليها اسم المسيح عليه السلام، لان الله سبحانه أحل ذبائحهم وهو يعلـم أنهـم يذكرون ذلك[٩٧].

والذي أراه فيما يبدو لي تحريم ذبائحهم إذا خالف شرائط الذبح الشـرعية وهو في هذه مثل المسلم إذا فقد الشرائط في الذبح، والآية الكريمة تشمله ﴿**وَمَا أهل لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**﴾ وغيره شامل للمسيح وغيره ولقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُـذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ**﴾، وعلى هذا فالذي نعلم منه انه قد ذبح مخالفا بشروط الـذبح فهـو حرام تناوله فما ظهر من ذبح صحيح حل وكذلك كل ذبح ما لم نحضره تحسباً للظن بهم كما حسنا الظن بالمسلم إذا لم نحضر ذبحه إلا أن هناك من قال بكراهته[٩٨].

الحالة الثانية: إذا لم نحضر الذبح فانه يحل أكل ذبائحهم مثل أيحل ذبـائح المسـلم ومن غير المستطاع أن يقف المتناول اللحم على كل ذابح ويسـتدل على ذلك بحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، لأنهم قالوا: يا رسول الله أن قوما حديثو عهد بشرك يأتوننا بلحم لا ندري أذكر اسم الله عليه ام لم يذكروا، قال: سموا أنتم وكلوا[٩٩].

ما حرم على أهل الكتاب من الذبيحة مما هو منصوص عليه بقوله تعالى على سبيل الإجمال: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً**﴾(١٠٠).

وبقوله تعالى: ﴿**وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أو الْحَوَايَا أو مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ**﴾(١٠١).

هذه الآيات ذكرت التحريم على بني إسرائيل من هذه الذبائح.

والسؤال:

هل ينقل التحريم إلى المسلم إذا تولى التذكية أهل الكتاب ام لا ام يبق التحريم خاصا بهم في ذبائحهم لأنفسهم، علما بأن الشريعة الإسلامية قد أباحت هذه لنا ولم تحرمه(١٠٢).

ففي هذه المسألة اختلف الفقهاء إلى آراء:

الأول: يرى ذلك حراما لا يحل لمسلم، وهو مذهب المالكية، ورواية عن الحنابلة، وهو قول قتادة ومجاهد(١٠٣).

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ**﴾(١٠٤).

وجه الدلالة:

إن المحرمات التي حرمت عليهم ليست من طعامهم والحلال هو طعامهم فهي ليست حلال لنا.

الثاني: يرى ذلك على المسلم، وهو قول الإمام احمد وأكثر الحنابلة، وبه قال الزيدية والظاهرية(١٠٥).

واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُم**﴾(١٠٦).

فهنا المراد ما ذكوه لا ما أكلوه فيكون ذلك حلالا بالتذكية وان ما أكلوه فمنه الميتة ولحم الخنزير وما أختلط بالخمر فهو حرام علينا بالنص فلم يكن المراد من طعامهم مطلق الطعام.

وأيضاً فان شريعتنا نسخت شريعتهم في ذلك.

واستدلوا بحديث جراب الشحم في حديث عبد الله بن مغفل ﷺ وبحديث إهداء الشاة المسمومة لرسول الله ﷺ[١٠٧].

فلم يحرم رسول الله ﷺ ذلك فدل ذلك على اباحته.

١. الإجماع على أن الإسلام نسخ جميع الأديان التي كانت قبله ولم يبق أي لزوم في إتباع الأديان التي قبله[١٠٨]، لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإسلام دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾[١٠٩].

وعلى هذا لا يجوز أن يلتزم المسلم بأحكام قد سبقت في الأديان الأخرى.

وعلى هذا لم يكن هناك التزام بما يكون حراما علينا ما ذكاه أهل الكتاب بل أن المحرم عليهم انقلب حلالا بالنسبة لهم؛ لان ذلك حلال عندنا حيث قال تعالى: ﴿**وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ**﴾[١١٠].

فما حرم الله سبحانه عليهم في الآيات السابقة قد نسخ بالشريعة الإسلامية، فيحل ما ذبحه أهل الكتاب بالنسبة للمسلم وان كان ذلك حراما عليه فيما سبق[١١١].

المطلب السادس
اللحوم المستوردة

إن الفقهاء قد اختلفوا في اللحوم المستوردة ما بين محلل ومحرم على التفصيل الآتي:

فلا يخلو إما أن تكون هذه اللحوم مما لا يحتاج إلى تذكية كالسمك، فهذا حلال من أي جهة كان مصدره، وأما إذا كانت لحوم حيوانات برية فلا يخلو إما أن تكون محرمة كالخنزير فلا يجوز أكلها، ولا تعمل فيها الذكاة؛ لأنها محرمة شرعا،

وإما أن تكون مباحة الأكل واحتاج المسلمون إلى استيرادها، فإما أن يكون من غير أهل الكتاب، أو من أهل الكتاب.

فالأول: إن كان الذابح مسلما أو كتابيا وقد ذبحه على الطريقة الإسلامية فهذا حلال أكله، وأما إن كان الذابح من أهل الكتاب، ولكن ذبحه على غير الطريقة الإسلامية بالخنق مثلا، فهذا هو الذي اختلف فيه الفقهاء إلى فريقين(١١٢):

الفريق الأول: ذهب جمهور من الفقهاء أن اللحوم المستوردة من بلاد أهل الكتاب حرام لا يحل أكله إلا إذا كان الذبح على شرائط المسلمين فيه، إلا انه لا يجب أن يبحث عن هذا الذبح فيكفي فيه غلبة الظن أنهم ذبحوه وفق الشروط المعينة عند المسلمين.

والى هذا ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة(١١٣).

وقد استدلوا على ذلك بما يلي:

١. قال تعالى: ﴿**وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ**﴾(١١٤).

وجه الدلالة: إن النهي عام في كل ما لم يذكر اسم الله عليه، والمسلم والكتابي فيه سواء.

٢. قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ**﴾(١١٥).

إن المذكورات حرمت على المسلمين وما ذبحه كتابي مثلا بالخنق فهو محرم لا يحل لمسلم أكله.

٣. قال رسول الله ﷺ: ‘‘**ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل ليس السن والظفر**’’(١١٦).

وجه الدلالة:

اشترط في حل الذبح شيئين أولهما انهار الدم، وثانيهما التسمية، وهما عامان في المسلم والكتابي، فما ذبحه الكتابي على غير الصورة المشروعة للذبح لا يحل أكله بنص الحديث.

الفريق الثاني: ذهب فريق من الفقهاء إلى حل اللحم المستورد من بلاد أهل الكتاب.

والى هذا ذهب ابن العربي من المالكية[١١٧]، واليه ذهب من المتأخرين السيد محمد صديق خان[١١٨] والشيخ محمد عبده[١١٩].

وسبب خلافهم مع الجمهور: أنهم لا يشترطون في أهل الكتاب ان يتقيدوا في ذبائحهم بما يتقيد به المسلمون في ذبحهم من التسمية وقطع الأوداج وغيرها، فلو ذبح الكتابي خلاف ذلك عندهم هذا حلال.

وقد استدلوا على ذلك بما يأتي:

قال تعالى: ﴿**وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُم**﴾[١٢٠].

وجه الدلالة:

فيه دليل قاطع على أن طعام أهل الكتاب من الطيبات وأنها حلال وأيضاً إضافة الطعام إلى أهل الكتاب فمعناه الطعام المختص بهم والمعد على طريقتهم، والطعام هنا في هذه الآية يدل على ان جميع الطعام لحما أو غيره حلال للمسلمين وان كانوا لا يتقيدون بشروط الذبح عند المسلمين بان لم يذكروا اسم الله على الذبح، والآية التي معنا قد خصصت هذا العموم في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْق**﴾[١٢١].

فذبيحة الكتابي حلال وان لم يذكر اسم الله عليه أو ذكر اسم المسيح وان خنقها[١٢٢].

ورد عليه: بان المقصود بالطعام الحلال الذي أحله الله لنا بشروطه المتبعة فذبيحة المسلم إذا لم تكن على الشرط للذبح لا تؤكل فذبيحة الكتابي من باب أولى.

وقد استدلوا بحديث الشاة المسمومة، إن النبي ﷺ أهدت له يهودية عام خيبر شاة مسمومة فأكل منها[١٢٣].

وجه الدلالة:

إن النبي ﷺ تناول منها ولم يسال عن كيفية الذبح حاملا له على الصحة[١٢٤].

ويجاب إذا لم يطلع عليه فهو محمول على غلبة الظن في الذبح الصحيح[١٢٥]. ولذلك لم يسأل عنه.

الرأي الراجح

والذي أراه راجحا هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لما ذكرنا من الأدلة وتوجيه أدلة المخالفين حيث غلبة الظن توحي بصحة الذبح كما في حال السلم الذي يعد طعامه من الذبائح، والله أعلم.

الخاتمة

أولاً: إن الحلال ما أحله الله سبحانه، وان الطعام الذي هو قوام بدن الإنسان يجب أن تكون معدا إعداداً شرعيا وفق حكم الله سبحانه.

ثانياً: إن الذبح الشرعي هو الذي يمدنا بالطيبات من هذا النوع (اللحم) فلا تكفي كل الطرق المخالفة فلابد من إتمام شرائط الذبح المعروفة في الشريعة الإسلامية.

ثالثا: في شرط الإسلام بالنسبة للذابح فان الشارع الحكيم قد جعل ذبائح أهل الكتاب حلالا أسوة بذبائح المسلمين مما جعل وشائج الاتصال بين المسلمين وأهل الكتاب.

رابعاً: وجدنا أن الانتساب إلى الدين وعدمه هو المؤثر في تحليل الذبائح وتحريمها، كما هو الحال في نصارى العرب والمرتد وغيره.

خامساً: يحتاج المسلمون لتناول طعام أهل الكتاب فلابد من التأكد من الذبح الشرعي وهو متيسر في الوقت الحاضر لسهولة التصرف في الآلة الجارحة وخاصة في الكميات الكبيرة، لغرض رفد الأسواق الإسلامية باللحم الحلال وهو يقع ضمن شروط العقد التجاري المتفق عليه بين الطرفين.

هوامش البحث

(١) سورة التوبة: الآية (١٢٢).

(٢) صحيح البخاري: ٣٩/١.

(٣) لسان العرب لابن منظور: مادة (ذبح)، ومختار الصحاح: ٢٣٩، وكتاب المصباح المنير: ٧٥٠/٢.

(٤) ينظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: ٤٢٣/٣، وينظر: الصيد والتذكية في الشريعة الإسلامية: ٣٩٩ وما بعدها. وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: ٣٥٣/٢ وما بعدها.

(٥) ينظر: السنن الكبرى للبيهقي: ٢٧٨/٩، ومصنف أبي شيبة: ٢٥٥/٤.

(٦) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية: ٢١٥، اختلاف الائمة العلماء لابن هبيرة: ٣٤٦/٢، وحاشية الدسوقي: ٣٥٥/٢ وما بعدها.

(٧) الناد: وهو الحيوان المتوحش الذي يحلق بالحيوانات المتوحشة، وهذا تتعذر تذكيته كالحيوان المقدور عليه، والمتردي: وهو الذي يقع في بئر وتتعذر تذكيته، فتكون التذكية اضطرارا في أي موضع قدر عليه، كالصيد، ينظر: الصيد والتذكية في الشريعة الإسلامية، د. عبد الحميد حمد العبيدي: ٥٠٥– ٥٠٦.

(٨) لسان العرب: ١٨٨/١٤.

(٩) سورة المائدة: من الآية (٣).

(١٠) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ١١/٢.

(١١) بلوغ المرام من أدلة الاحكام، للعسقلاني: ٧٠٠.

(١٢) القاموس المحيط للفيروز آبادي مادة نحر، ومختار الصحاح للجوهري: ٦٧٤، وأساس البلاغة للزمخشري: ٩٤١.

(١٣) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية،: ٢١٥.

(١٤) سورة الكوثر: الآية (٢).

(١٥) سورة البقرة: من الآية (٦٧).

(١٦) سورة الصافات: الآية (١٠٧).

(١٧) التاج المذهب: ٤٦٢/٣، وطلبة الطلبة: ٢١٥، والمبسوط للسرخسي: ٥/١٢.

(١٨) ينظر: المجموع للنووي: ٨٧/٩– ٩٢، وبدائع الصنائع للكاساني: ٤٠/٥– ٤٧، والمبسوط: ٣/١٢، الحطاب: ٢٠٧/٣ والكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر: ١٧٩. والمغني: ٤٧/١١، والبحر الزخار: ٣٠٥/٤. والإقناع لابن المنذر: ٣٢٤.

(١٩) سبق تخريجه.

(٢٠) رواه البيهقي: ٨١/٩– ٨٢.

(٢١) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: ٣٥٣/٢ وما بعدها.

(٢٢) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية لأبي الطيب القنوجبي: ١٨٥/٢ وما بعدها، والإقناع لابن المنذر: ٣٢٣ وما بعدها.

(٢٣) الروضة البهية: ٢٦٨/٢- ٢٧٠

(٢٤) المغني لابن قدامة: ٤٧/١١.

(٢٥) سورة البقرة: من الآية (٦٧).

(٢٦) سورة الصافات: الآية (١٠٧).

(٢٧) سورة الكوثر: الآية (٢).

(٢٨) الإقناع لابن المنذر: ٣٢٣ وما بعدها، والصيد والتذكية: ٤٥٧.

(٢٩) اساس البلاغة للزمخشري: ٥٥، والمصباح المنير: ٤٨٢/١.

(٣٠) كشاف القناع للبهوتي: ٢١٣/٦، نقلا عن الصيد والتذكية: ٢٩.

(٣١) سورة المائدة: من الآية (٤).

(٣٢) سورة المائدة: من الآية (٥).

(٣٣). المدونة، للامام مالك: ٥٤٤/١

(٣٤) المدونة، للامام مالك: ٥٤٤/١ والتفسير الكبير للرازي: ٢٥٥/٣، وتفسير ابن كثير: ١٣١/١، وشرح النيل وشفاء العليل: ٤٩٦/٤

(٣٥) سورة المائدة: من الآية (٥).

(٣٦) السيل الجرار المتدفق على حدائق الازهار للشوكاني: ٦٥/٤.

(٣٧) الاجماع لابن المنذر: /٦٨

(٣٨) سورة المائدة: من الآية (٥).

(٣٩) المبسوط للسرخسي: ٧/١٢، وبدائع الصنائع للكاساني: ٤٦/٥، والمدونة للامام مالك: ٥٤٤/١، والام للشافعي: ٢٩٠/٤، وتحفة المحتاج: ٣٢٧/٩، والانصاف للمرداوي: ٣٨٩/١٠، والفروع لابن مفلح: ٢٠٧/٥، والمحلى لابن حزم: ٢٤٣/٦، والسيل الجرار للشوكاني: ٦٥/٤ وشرح النيل وشفاء العليل: ٤٩٦/٤، والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ١٥٤/٧. والاقناع لابن المنذر: ٣٢٦، والروضة الندية شرح الدر البهية لابي الطيب القنوجي: ١٩٢/٢-١٩٣.

(٤٠) شرح النيل مصدر سابق.

(٤١) حيث قال: واجمع أهل العلم على ان ذبائح أهل الكتاب لنا حلال إذا ذكروا اسم الله عليها، والاحرف حكى عن مالك في شحم شاة ذبحها يهودي فانه بلغني عنه انه قال: لا يؤكل، وحكي عنه انه قال: لاحرمه، ينظر: الاقناع لابن المنذر: ٣٢٦-٣٢٧.

(٤٢) سورة المائدة: من الآية (٥).

(٤٣) صحيح البخاري: ٦/٢٢٦-٢٢٧.

(٤٤) سورة المائدة: من الآية (٥).

(٤٥) الصيد والتذكية: ٥٦٤. والروضة البهية: ٢/١٩٣-١٩٤.

(٤٦) المحلى لابن حزم: ٦/٤٤.

(٤٧) سورة آل عمران: الآية (٩٣).

(٤٨) تفسير ابن كثير: ١/٢٠.

(٤٩) صحيح مسلم: ٢/١٠٤٦.

(٥٠) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/٣٢٥، وسنن البيهقي: ٩/٢٨٢.

(٥١) سنن البيهقي: ٩/٢٨٢.

(٥٢) المصدر نفسه. والأهالة السنخة: دقيق خلط بشحم الذبائح حتى تغيرت رائحتها.

(٥٣) صحيح البخاري: ٦/٢٢٦، الروض النظير: ٣/٣٦٩

(٥٤) الروض النظير: ٣/٣٦٩

(٥٥) صحيح البخاري: ٦/٢٢٦

(٥٦) الاجماع لابن المنذر: /٦٩.

(٥٧) صحيح البخاري: ٦/٢٢٦

(٥٨) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام المحقق الحلي)٣/١٩٥، والروض النظير: ٣/٣٦٦

(٥٩) سورة الانعام: الآية (١٢١).

(٦٠) سورة الانعام: الآية (١١٨).

(٦١) الروض النظير: ٣/٣٦٦.

(٦٢) الصيد والتذكيه: ٥٦٨.

(٦٣) سورة هود: الآية (١١٣).

(٦٤) الصيد والتذكية: ٦/٥٧

(٦٥) المصدر نفسه، وفيه ان هذه الردود منقولة من مصادر الشيعة، ومنها كتاب الخلاف للطوسي: ٢/٢٠٣. وينظر: ٥٦٩ – ٥٧١.

(٦٦) ينظر: بدائع الصنائع: /٤٧٥. واختلاف الائمة العلماء لإبن هبيرة: ٢/٣٤٩.

(٦٧) المنتقى: ٣/١١١، والقوانين الفقهية لابن جزي:١٢٠، واختلاف الائمة العلماء: ٢/٣٤٩.

(٦٨) المغني: ١١/٣٦، والانصاف: ١٠/٣٧٧. قال ابن هبيرة في اختلاف الائمة العلماء: وعن احمد روايتان كالمذهبين: اظهرهما: انها لا يجوز، ينظر: اختلاف الائمة العلماء: ٢/٣٤٩.

(٦٩) ينظر: المجموع: ٨٤/٩.

(٧٠) سورة المائدة: من الآية (٥).

(٧١) سورة المائدة: الآية (٥١).

(٧٢) الروض النضير: ٣٦٩/٣.

(٧٣) ينظر: المنتقى: ١١١/٣

(٧٤) المجموع: ٨٤/٩، واختلاف الائمة العلماء: ٣٤٩/٢، والانصاف للمرداوي: ٣٨٧/١٠.

(٧٥) المغني: ٣٦/١١، واختلاف الائمة العلماء: ٣٤٩/٢.

(٧٦) شرح النيل: ٥٤٤/٤.

(٧٧) ينظر: المجموع: ٨٤/٩.

(٧٨) سنن البيهقي الكبرى: ٢١٧/٩.

(٧٩) ينظر: المجموع: ٨٤/٩.

(٨٠) ينظر: هذه المسألة في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: ٣٥٥/٢ –٣٥٦.

(٨١) ينظر: مسند الامام الشافعي: ٣٤٠.

(٨٢) المستدرك على الصحيحين: ٣٩٠/٤.

(٨٣) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: ٣٥٦/٢ –٣٥٧، والمحلى: ١٤٦/٦ وما بعدها.

(٨٤) المحلى:١٤٦/٦–١٤٧.

(٨٥) بدائع الصنائع: ٤٦/٥. والام للشافعي: ٢٥٧/٢.

(٨٦) ينظر: الصيد والتذكية: ٥٧٢، والمحلى بالاثار: ١٤٦/٦–١٤٧.

(٨٧) النهاية للرملي: ٨٢/٨، والخرشي على خليل: ٣٠٢/٢ نقلا عن الصيد والتذكية: /٥٧٣. وفيض الإله المالك في حل عمدة المسالك: ٣٧٣/٢، وحاشية الشيخ عميرة على شرح الجلال المحلي على منهاج الطالبين للامام النووي: ٢٤٣/٤، مطبوع بهامش قليوبي وعميرة.

(٨٨) الانصاف: ٣٨٩/١٠.

(٨٩) ينظر: الصيد والتذكية: /٥٧٣ وما بعدها.

(٩٠) ينظر: الخرشي على خليل: ٣٠٢/٢. نقلا عن كتاب الصيد والتذكية: ٥٨٧–٥٨٨.

(٩١) الصيد والتذكية: ٥٧٧.

(٩٢) المصدر نفسه.

(٩٣) سورة الانعام: من الآية (١٢١).

(٩٤) سورة المائدة: من الآية (٣).

(٩٥) مصنف عبد الرزاق: ١١٩/٦.

(٩٦) ينظر: المدونة: ٥١/٣،

(٩٧) ينظر: المغني: ٣٩١/٩، والصيد والتذكية: ٥٧٨.

(٩٨) ينظر:المصدرين نفسيهما.

(٩٩) سنن أبي داود: ٩٣/٢، وسبل السلام: ٤/٤، ونيل الاوطار: ١٤٤/٨. وينظر: التذكية والصيد: ٥٨٠.

(١٠٠) سورة النساء: الآية (١٦٠).

(١٠١) سورة الانعام: من الآية (١٤٦).

(١٠٢) ينظر: الصيد والتذكية: ٥٢.

(١٠٣) ينظر: المصدر نفسه: ٥٨٢.

(١٠٤) سورة المائدة: من الآية (٥).

(١٠٥) الصيد والتذكية: ٥٨٢.

(١٠٦) سورة المائدة: من الآية (٥).

(١٠٧) سنن ابن ماجه: ١١٧٤/٢. وسنن ابي داود: ١٧٥/٤.

(١٠٨) ينظر: الصيد والتذكية: ٥٨٤.

(١٠٩) سورة آل عمران: الآية (٨٥).

(١١٠) سورة الاعراف: من الآية (١٥٧).

(١١١) الصيد والتذكية: ٥٨٤.

(١١٢) احكام الذبائح واللحوم المستوردة في الشريعة الإسلامية د. عبد الله بن محمد الطريقي: ص٤٢٤

(١١٣) ينظر: تبيين الحقائق: ٢٨٧/٥، والمنتقى شرح الموطأ: ١١/٣ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير: ٣٥٧/٢، والمجموع: ٩٧٨. والمغني على الشرح الكبير: ٥٦/١١. وقال ابن المنذر في الاقناع: والذبائح من دار أهل الحرب مباح، وذبائح أهل الكتاب من أهل الحرب مباح، وذبائح النساء من أهل الكتاب وصبيانهم مباح، ينظر: الاقناع: ٣٢٧.

(١١٤) سورة الانعام: من الآية (١٢١).

(١١٥) سورة المائدة: من الآية (٣).

(١١٦) صحيح البخاري: وصحيح مسلم ٧٨/٦.

(١١٧) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٥٥٢/٢.

(118) محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي ابو الطيب، مـن رجال النهضة الإسلامية المجددين، ولد في فتوح بالهند سنة ١٢٤٨ هـ، ونشأ فيها ثم سافر إلى كثير من البلدان، حيث صنف كثير من الكتب وصل عددها إلى ستين كتابا في التفسير والحديث واللغة والادب، توفي سنة ١٣٠٧هـ، ينظر: الاعلام للزركلي: ٦/١٦٧.

(119) نيل المرام في تفسير القرآن، لمحمد صديق خان: ٣٠٥، وتفسير المنار، لمحمد رشيد رضـا: ٦/٢٠٠. نقلا عن احكام الذبائح واللحوم المستوردة: ٤٢٦.

ومحمد عبده حسن خير الله من آل التركماني، مفتي الديار المصرية، من كبـار رجـال الإصـلاح والتجديد، ولد في مصر سنة ١٢٦٦هـ، تعلم بالجامع الأحمدي بطنطا، ثم بـالأزهر الشـريف، وتصوف واشتغل بالفلسفة ثم بالتعليم وكتب في الصحف، أجاد اللغة الفرنسية، سافر إلى فرنسـا واصدر مجلة العروة الوثقى مع أستاذه وصديقه جمال الدين الأفغاني، فسر القرآن الكريم، وألف رسالة في التوحيد مات سنة ١٣٢٣هـ، ينظر: الأعلام: ٦/٢٥٢

(120) سورة المائدة: من الآية (٥).

(121) سورة الأنعام: من الآية(١٢١).

(122) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٢/٥٥٢. ونيل المرام في تفسير القرآن، لمحمد صديق خان: ٣٠٥، وتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا: ٦/٢٠٠. نقلا عن أحكام الذبائح واللحوم المسـتوردة: ٤٢٦.

(123) سبق تخريجه.

(124) أحكام الذبائح واللحوم المستوردة: ٤٣٤.

(125) المصدر نفسه.

المصادر

القرآن الكريم

1. الإجماع لابي بكر بن محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري، ت ٣١٨هـ، ط١، دار طيبة، الرياض.
2. احكام الذبائح واللحوم المستوردة، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
3. احكام الذبائح واللحوم المستوردة في الشريعة الإسلامية د. عبد الله بن محمد الطريقي، ط١، ١٩٨٣م.
4. احكام القرآن لابن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، ١٩٧٩م.
5. اختلاف الائمة العلماء، الوزير المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني، ت ٥٦٠هـ، تحقيق: يوسف احمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
6. اساس البلاغة للزمخشري، دار مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.
7. الاعلام للزركلي، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٧٩م.
8. الاقناع للامام الحافظ بن المنذر النيسابوري، ت ٣١٨هـ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
9. الام، محمد بن ادريس الشافعي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
10. الانصاف للمرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط١، دار احياء التراث العربي، ١٩٥٥م.
11. البحر الزخار، احمد بن يحيى بن المرتضى، دار الكتاب الإسلامي
12. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للامام علاء الدين ابي بكر الكاساني الحنفي، ت ٥٨٧هـ، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
13. بلوغ المرام من أدلة الاحكام، لابن حجر العسقلاني.
14. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الاميرية، بولاق، مصر، ١٣١٣هـ.
15. تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، عمر بن علي بن احمد الاندلسي، دار حراء، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ.

١٦. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٧. التفسير الكبير للرازي، ط٢، دار الكتب العلمية، طهران.

١٨. تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا

١٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣.

٢٠. حاشية الشيخ عميرة على شرح الجلال المحلي على منهاج الطالبين للامام النووي مطبوع بهامش قليوبي وعميرة، دار احياء الكتب العربية لاصحابها عيسى البابي الحلبي، مصر.

٢١. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، سيف الدين ابي بكر الشاشي القفال، ط١، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الاردن، ١٩٨٨م.

٢٢. الروض النظير شرح مجموع الفقه الكبير، لشرف الدين الحسين احمد بن الحسين، دار الجيل، بيروت، بيروت.

٢٣. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية لزين الدين العاملي، مطبعة الاداب، النجف.

٢٤. الروضة الندية شرح الدر البهية لابي الطيب القنوجي، ط٢، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٥. سنن ابن ماجه، للامام ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٢٦. سنن ابي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، ت٢٧٥هـ، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٧. سنن البيهقي- السنن الكبرى، للامام أبي بكر البيهقي، وفي ذيله الجوهر النقي، ط١، حيدر آباد، الهند، ١٣٤٧هـ.

٢٨. السيل الجرار المتدفق على حدائق الازهار، لشيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني، ١١٧٣هـ- ١٢٥٠هـ، ط١، تحقيق: محمد ابراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٩. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام المحقق الحلـــي)، ط١، دار الســـيرة، مطبعة الاداب، النجف.
٣٠. شرح النيل وشفاء العليل، محمد بن يوسف بن عيسى طفيش، مكتبة الارشاد.
٣١. صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخـــاري الجعفي، ط٣، دار ابن كثير ، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هــ/ ١٩٨٧م.
٣٢. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيســـابوري، دار إحيـــاء التراث العربي، بيروت.
٣٣. الصيد والتذكية في الشريعة الإسلامية، د. عبـــد الحميـــد حمـــد العبيـــدي، دار الرسالة، دار اليرموك، للطباعة، بغداد، ١٣٩٥ هــ/ ١٩٧٥م.
٣٤. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، للشيخ نجم الدين بن حفص النســـفي، ت ٥٣٧هــ، ط١، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هــ/ ١٩٨٦م.
٣٥. الفروع لابن مفلح، ط٣، عالم الكتب، بيروت.
٣٦. فيص الاله المالك في حل ألفاظ المسالك وعدة الناسك، للســـيد عمـــر بركـــات الشامي المكي الشافعي، ط٢، مطبعة مصطفى الحلبـــي، مصـــر، ١٣٧٢هــــــ/ ١٩٥٣م.
٣٧. القاموس المحيط للفيروز آبادي، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٣٨. القوانين الفقهية لابن جزي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣٩. الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان.
٤٠. لسان العرب لابن منظور، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.
٤١. المبســـوط للسرخســـي، ت٤٩٠هــــــ، ط١، دار الكتـــب العلميـــة، بيـــروت، لبنان،١٤٢١هــ/٢٠٠١م.
٤٢. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف الدين النووي، المطبعة المنيرية.
٤٣. المحلى لابن حزم الظـــاهري، ط٣، دار الكتـــب العلميـــة، بيـــروت، لبنـــان، ١٤٢٤هــ/ ٢٠٠٣م.
٤٤. مختار الصحاح للجوهري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، طبعة حديثـــة منقحة، ١٣٦٩هــ/ ١٩٥٠م.
٤٥. المدونة للامام مالك، مطبعة السعادة، القاهرة.

٤٦. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسـابوري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
٤٧. مسند الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، ت٢٠٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٨. المصباح المنير، لاحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، ت ٧٧٠هـ، ط٢، المطبعة الاميرية، مصر، ١٩٠٩م.
٤٩. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همـام الصـنعاني، ت٢١١هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط٢، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
٥٠. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ.
٥١. المغني على الشرح الكبير، طبعة جديـدة بالاوفسـيت، دار الكتـاب العربـي، بيروت، لبنان.
٥٢. المنتقى شرح الموطأ، للامام الباجي، طبعة مصورة عن الطبعة الاولى لمـولاي عبد الحفيظ سنة ١٣٣٢هـ، نشر دار الكتاب العربي، بيـروت، ط١، مطبعـة السعادة، القاهرة.
٥٣. النهاية للرملي مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
٥٤. نيل الاوطار للشوكاني، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
٥٥. نيل المرام في تفسير القرآن، لمحمد صديق خان مكتبة المـدني، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

المبحث السابع
فعل النبي ﷺ كالأمي

رجح الأمام أبن العربي أن فعله عليه الصلاة والسلام كالآدمي يحمل على الندب أيضاً[1].

قبل الخوض في آراء الأصوليين وأدلتهم لابد من بيان الأتي:

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم الجبلية بصفته ادمياً على نوعين:

النوع الأول: فعل يقع منه عليه الصلاة والسلام دون قصد منه لإيقاعه مطلقاً، وذلك كما نقل أنه كان إذا سر استنار وجهه كأنه قطعة قمر، وإذا كره شيئاً رؤي في وجهه، وكتألمه من جرح يصيبه، أو حصول طعم الحلو والحامض في فمه من طعام يأكله، وما يدور في نفسه من حب وكراهية لأشخاص أو أشياء، مما لا سيطرة له على منعه أو إيجاده، ككراهيته أكل لحم الضب، وكراهيته قاتل حمزة.

ومثل هذا أيضاً ما يفعله في حالات اللاوعي، كما يقع منه من الحركات وانتقال الأعضاء في منامه، أو غفلته، أو نحو ذلك.

فهذا النوع لا حكم له شرعاً، لوقوعه دون قصد منه صلى الله عليه وسلم، وهو لذلك خارج عن نطاق التكليف، ومن أجل ذلك لا يستفاد منه حكم، ولا يتعلق به أمر باقتداء ولا نهي ولا مخالفة[2].

النوع الثاني: الأفعال الجبلية الاختيارية، وهي ما يفعله عن قصد وإرادة، ولكنها أفعال تدعو إليها ضرورته من حيث هو بشر، ويوقعها الإنسان قصداً عند شعوره بتلك الضرورة. إلا أن إيقاعها تابع لإرادته وقصده، بحيث يستطيع الامتناع عن ذلك في وقت دون وقت.

ومثال هذا النوع: تناول الطعام والشرب، وقضاء الحاجة، واتخاذ المنزل، والملابس، والفراش، والمشي والجلوس والنوم والتداوي من المرض، والنكاح.

فإن أصل هذه الأشياء ضروري للإنسان من حيث هو إنسان، بحيث يصيبه الضرر لو امتنع عنها كلية. فهو يفعلها تحت ضغط الضرورة، وبذلك يكون فعله لهـا خارجاً عن التكليف، ولا قدوة بما لا تكليف فيه، وتكون من النوع الأول الـذي تقـدم ذكره. فمن فعل شيئاً من ذلك وزعم أنه يقتدي بالنبي صلى الله عليه وسلم فقد أخطـأ، لأنه سيفعله شاء أم أبى.

إلا أن الهيئات التي يمكن أن تقع عليها الأفعال المشار إليها في هذا النوع، إذ الفعل يمكن أن يقع على هيئات مختلفة، فيفعل النبي صلى الله عليه وسلم الفعل علـى إحدى تلك الهيئات دون غيرها، كما ورد أنه كان ينام على جنبه الأيمن ويأكل بيمينه، ويشرب ثلاثاً.

وقد يأكل طعاماً معيناً، وكذلك أتخذ صلى الله عليه وسلم بيوتاً مـن طـين، ومسقوفة بالجريد، وكان له فراش من آدم حشوه ليف، وتزوج نساء علـى أوصـاف معينة، ومن قبائل معينة(٣).

فهذا هو الذي حصل فيه الخلاف بين الأصوليين على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى أن هذا النوع من الأفعال الجبليـة علـى سبيل الإباحة(٤).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

إن هذه الأفعال لا أسوة فيها، بل من شاء أن يفعل مثله فعل، ومن شـاء أن يترك ترك، دون أن يكون للفعل ميزة على الترك من ثواب أو غيره، ودون أن يكون في الترك ذم شرعي، وبعضهم أدعى الإجماع على ذلك(٥).

المذهب الثاني: نقل القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب عن قوم لـم يسـمعهم، أن التأسي في هذا النوع من أفعال عليه الصلاة والسلام مندوب، وكذا حكاه الغزالي عن بعض المحدثين، ونقله القرافي عن بعض المالكية، وهو ما رجحه الأمام أبن العربـي المالكي(٦).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

أن الظاهر من فعله عليه الصلاة والسلام أنه تشريع، فيحمل على الظاهر، والوجوب لم يتحقق، فيبقى حمله على الندب منه صلى الله عليه وسلم، ولما كان حكمنا كحكمه، يحمل على الندب في حقنا أيضاً، فالحكم فيه مستو بيننا وبينه هذا من جهة.

ومن جهة أخرى عمل الصحابة الكرام فقد نقل عن أبن عمر رضي الله عنهما، أنه كان يتتبع آثار النبي صلى الله عليه وسلم، والمواضع التي سار فيها أو جلس فيها، ولو كانت على سبيل الإباحة لما فعل ذلك(٧).

ويمكن الجواب على هذا:

بأننا لا نسلم أن ظاهر فعله عليه الصلاة والسلام تشريع، إذ الأصل عدم التشريع، وبراءة الذمم من التكاليف الشرعية، وهذا يقتضي في هذا النوع أن لا يكون واجباً ولا مندوباً.

أما الاستدلال بأتباع أبن عمر رضي الله عنهما في مثل هذا النوع فإنه يحمل على سبيل الاستحباب، لأنه قد ورد عن بعض الصحابة الكرام أيضاً عدم القيام بذلك(٨).

وبعد عرض آراء الأصوليين وأدلتهم يبدو لي أن الراجح في هذا النوع من الأفعال هو الإباحة لا أكثر وهو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، وهو ما يتفق مع مقاصد الشارع في التيسير ورفع الحرج عن المكلفين.

المبحث الثامن
هل يعمل بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى؟

رجح الأمام أبن العربي المالكي العمل بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى(٩).

أختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى أن خبر الآحاد إذا كان متصلاً وتوافرت فيه شروط الراوي يجب العمل به مطلقاً سواء ورد فيما تعم بـــه البلـــوى أم لا(١٠). وهذا ما رجحه الأمام أبن العربي المالكي.

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي: قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّـــنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾(١١)، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾(١٢).

فهذه الأدلة وغيرها التي تدل على حجية خبر الآحاد لم تفصل بـــين خبـــر الآحاد فيما تعم به البلوى وغيره.

١. إجماع الصحابة على العمل بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى به، فمن ذلك ما روي عن أبن عمر: كنا نخابر أربعين عاماً لا نرى بأساً، حتى أتانا رافع بن خـــديبح، فأخبرنا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة، فانتهينا(١٣).
٢. إن الوتر وحكم الحجامة والقهقهة وأفراد الإمامة وتثنيتها كل ذلك مما تعـــم بـــه البلوى وقد أثبتها المخالفون بخبر الآحاد. وهذا يدل على أن خبر الآحاد فيما تعم به البلوى حجة يصح العمل به(١٤).

المذهب الثاني: ذهب الحنفية إلى أن خبر الآحاد لا يقبل إذا كـــان فيمـــا تعـــم بـــه البلوى(١٥).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

١. إن روايته بطريق الآحاد مع ذلك مما يضعف الحديث، إذ أن الأمور التي تتكرر فيما تمس الحاجة إليها مما تتوافر الدواعي على نقلها برواية التواتر أو الشهرة لا

بطريق الآحاد، فورد الخبر أحادياً في مثل هذا أمارة على عدم ثبوته من الرسول صلى الله عليه وسلم(١٦).

ويمكن الجواب على هذا:

بأننا لا نسلم بأن: رواية حديث الآحاد فيما تعم بـــه البلـــوى ممـــا يضـــعف الحديث، وذلك لأن هناك العديد من الأحكام قد ثبتت بخبر الآحاد وإن كانت مما تعم به البلوى، وقد أثبتوها أنتم أيضاً بذلك كالوتر وحكم الحجامة والقهقهة وغير ذلـــك. لأن الذي يضعف الحديث شروط الرواية والسند وليس مما تعم به البلوى(١٧).

٢. أن قبول خبر الآحاد في مثل هذا الحكم يفضي إلى التوقف في أحكـــام الكتـــاب، لجواز أن تكون نسخت، ولم ينقل نسخها(١٨).

ويمكن الجواب على هذا:

إن إثبات الأحكام يقصر عن النسخ، لأن النسخ رفع لحكم قد ثبت وأســـتقر، فلا يرفع بأخبار الآحاد، ولهذا ثبت الحكم المبتدأ بالقياس، ولم يرفع حكم ثبت وأستقر، ولم ينسخ، بالقياس(١٩).

وبعد عرض آراء الأصوليين وأدلتهم يبدو أن مذهب الجمهور هو الـــراجح، وذلك لأن العبرة بصحة الرواية لا بعدد الرواة. وإن جزم العدل يفيد ظـــن الصـــدق فيجب قبوله فيما تعم به البلوى كما يقبل إذا لم تعم به البلوى. ولأن القياس يقبل فيمـــا تعم به البلوى مع أنه أضعف من خبر الواحد، فلأن يعمل بخبر الواحد كان أولى.

المذهب التاســـع: إذا أجمع(٢٠) أهل عصر على قوانين واستقر رأيهم على ذلك، فهـــل يجوز لمن يعدهم إحداث قول ثالث أم لا؟

رجح الأمام أبن العربي المالكي عدم إحداث قول ثالث بعد القوانين المجمـــع عليهما(٢١).

أختلف الأصوليون في هذه على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى المنع من أحداث قول ثالث، وهو قول الأئمة الأربعة وعامة الفقهاء، وبه قال القفال الشاشي والقاضي أبو الطيب الطبري والصيرفي وأبن جزي[٢٢]. وهو ما رجحه الأمام أبن العربي المالكي.

١. إن اختلافهم على قولين اتفاق منهم على إبطال قول ثالث، وذلك حكم أجمعوا عليه، فلا يجوز إحداث غيره لمن بعدهم، كاتفاقهم على قول واحد، فإنه لا يجوز لمن بعدهم إحداث ثان، كذلك ها هنا.
٢. أنه لو جوزنا إحداث مذهب ثالث لجوزنا عليهم الخطأ في اقتصارهم على مذهبين، كما أنهم إذا أجمعوا على واحد، وجوزنا إحداث مذهب ثان، كان تجويزاً للخطأ عليهم في اقتصارهم على القول الواحد.

يوضح هذا: إن الناس اتفقوا على حصر المذاهب، فكما أن حصرهم منع من الزيادة عليه، فكأن اجتماعهم هنا على المنع من أحداث مذهب ثالث.

٣. ايتدل القاضي عبد الجبار الهمداني: بأن الأمة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت من جهة المعنى على المنع من أحداث قول ثالث[٢٣].

المذهب الثاني: ذهب بعض الحنفية وبعض الأمامية، إلى جواز إحداث قول ثالث. وبه قال أبن حزم الظاهري، وهو رواية عن الأمام الشافعي[٢٤].

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

أن اختلافهم في المسألة دليل على أن المسألة اجتهادية، والمسألة الاجتهادية يجوز فيها الأخذ بما أدى إليه الاجتهاد، والقول الثالث نشأ من الاجتهاد، فيجوز الأخذ به[٢٥].

المذهب الثالث: التفصيل: إن كان القول الثالث لا يرفع ما أتفق عليه القولان السابقان للمجمعين، بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز. وإن كان القول الثالث مما يرفع ما أتفق عليه الرأيان السابقان للمجمعين، بأن يخالف القدر

المشترك فهو ممتنع. وهو رأي الأمام الرازي والطوفي والقرافي والآمدي والسبكي وأبن الحاجب، وإليه مال الزركشي وقال: إنه الحق[٢٦].

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

إن القول بالتفصيل ليس فيه خرقاً للإجماع، أي لا يبطل القدر المشترك بينهما، كما أن القول بالتفصيل ليس فيه تخطئة لجميع الأمة، لأن تخطئة جميع الأمة فيما اتفقوا عليه محال، وعلى هذا يجوز انقسام الأمة إلى قسمين، وكل قسم مخطئ في وجهه[٢٧].

وبعد عرض آراء الأصوليين وأدلتهم يبدو لي، والله أعلم، أن القول الثالث هو الراجح لما فيه من مراعاة لخلاف السابقين، كما أن ليس فيه خرقاً للإجماع.

المبحث العاشر
إذا تعارض قوله وفعله عليه الصلاة والسلام أيهما يقدم؟

رجح الأمام أبن العربي المالكي تقديم القول على الفعل عند تعارضهما[٢٨].

إذا تعارضت سنتان: إحداهما قول النبي صلى الله عليه وسلم، والأخرى فعله، فأيهما يقدم؟

أختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذاهب أهمها:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين، منهم الجصاص، والرازي، و الشيرازي، والبيضاوي والآمدي، وأبن حزم الظاهري وغيرهم: إلى ترجيح القول على الفعل، وتقديمه عليه،[٢٩] وهو ما رجحه الأمام أبن العربي.

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

١. إن دلالة القول في النظر أقوى من الفعل، لأنه لا احتمال فيه، والفعل محتمل فلا يترك الصريح للاحتمال بأبهة هيئة[٣٠].
٢. أن العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الأمة فقط، ويبقى في حقه صلى الله عليه وسلم، والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة[٣١].

ويمكن الاعتراض على هذا:

بأن هذا الاستدلال صحيح إذا كان القول خاصاً بالأمة، أما إن كان القول عاماً لنا وله فلا.

إن القول يدل على المقصود بنفسه، والفعل إنما يدل عليه بواسطة قرائن القول أو تأخره، أو نحو ذلك، وما يدل بنفسه أقوى، فالعمل به أولى[٣٢].

المذهب الثاني: أنه يقدم الفعل على القول، لأنه أقوى في البيان عند من قال به. ولم ينسب هذا القول إلى قائل معين. ونسبه أبو الخطاب في التمهيد إلى بعض الشافعية، وإليه مال البدخشي في شرح المنهاج(٣٣).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

إن الفعل خاص، والقول عام، ولأن دلالته أبين، وأوضح، لأنه مشاهد بالعين، ولهذا يحتاج القول في توضيحه إلى الفعل كنظريات الهندسة تشرح بالقول، ويوضح القول بالفعل كالخطوط والصور، وبأن القول يدل على المقصود بنفسه، والفعل إنما يدل عليه بواسطة قرائن القول أو تأخره، أو نحو ذلك، وما يدل بنفسه أقوى(٣٤).

المذهب الثالث: التوقف عن الترجيح، وذلك لأن لكل من الطرفين جهة يترجح بها، فيتعادلان. وإليه ذهب الباقلاني والغزالي، وأختاره أبن السمعاني في القواطع، وأبن الهمام في التحرير(٣٥).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

إنهما دليلان شرعيان لا مزية لأحدهما على الآخر، ولأنه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله على حد سواء. كما يفيد ذلك قوله تعالى: **(**ولكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر**)**(٣٦).

المذهب الرابع: التفريق بين أن يكون التقابل في حقه صلى الله عليه وسلم، فيترجح الوقف، وبين أن يكون التقابل في حق الأمة فيترجح العمل بالقول، وإلى هذا ذهب أبن الحاجب والسبكي في جمع الجوامع(٣٧).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

بأننا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم بحكمه، لنعمل معه، بخلاف ما يتعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه(٣٨).

وهذا المذهب هو ما نميل إليه، من حيث أن القول هو الأصل في البيان والتبليغ، ولأنه يدل بنفسه على المطلوب، والفعل لا يدل إلا بغيره، ولأن القول متفق

على دلالته بخلاف الفعل، وإنما أختلف فيه لأنه أضعف دلالة من القول. هذا إن كان التعارض في حق الأمة فيرجح لأجل العمل.

أما إذا كان التعارض في حق النبي صلى الله عليه وسلم فلا حاجة إلى الاجتهاد، إذ لا عمل ينبني عليه، فهي مسألة خارجة عن موضوع علم الفقه، وتدخل في المسائل الاعتقادية، فيما كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أو يجب عليه أو يمتنع. والله تعالى أعلم.

المبحث الحادي عشر
نسخ[٣٩] السنة بالقران

رجح أبن العربي المالكي جواز نسخ السنة المتواترة بالقران[٤٠].

أختلف الأصوليون في جواز نسخ القران بالسنة المتواترة على مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين والفقهاء إلى جواز نسخ السنة المتواترة بالقران. وبه قال جمهور المتكلمين والاشاعرة والمعتزلة، واختاره أبو بكر الباقلاني، وهو قول أصحاب أبي حنيفة[٤١]. وهو ما رجحه الأمام أبن العربي.

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

١. إن الله عز وجل هو الحاكم بالجميع، فهو الناسخ على الحقيقة، فله أن ينسخ ما أمرنا بتلاوته، بما حكم علينا به على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالعكس من ذلك.
٢. إن ذلك قد وقع في الشريعة، فالنبي صلى الله عليه وسلم صالح أهل مكة يوم صدُوه عام الحديبية عن البيت، على أن من جاءه مسلماً رده، ورد أبا جندل وجماعة من الرجال، وجاءت امرأة فأنزل الله تعالى: (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار)[٤٢] وهذا مما ورد في السنة ولم يعلم إلا من جهته، فنسخ بقران وهو منعه من رد المؤمنة إلى الكفار، وكذلك كانت الصلوات تأخر حال الحرب، فنسخها الله تعالى بقوله: (فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً)[٤٣].
٣. ليس في العقل، ولا في الشرع، مما يحيل قول النبي صلى الله عليه وسلم لأمته: هذه الآية منسوخة، من غير أن يتلو معها آية. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقول ما يقوله إلا عن وحي. وكان لا ينطق إلا عن وحي[٤٤].

المذهب الثاني: ذهب الأمام الشافعي وأكثر أصحابه وأكثر أهل الظاهر وأحمد في رواية عنه: إلى امتناع نسخ السنة المتواترة بالقران. وبه قال الأستاذ ابو إسحاق الاسفرايني وشيخ الإسلام أبن تيمية، وأختاره ابو الخطاب في التمهيد[٤٥]. وحكى أبن السبكي عن الشافعي إذا لم يكن مع الناسخ سنة عاضدة، أما إذا كانت هناك سنة

عاضدة للنص من الكتاب الناسخ للسنة فهو جائز، ولعل ما في الرسالة يشهد لما نقله أبن السبكي(٤٦).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

١. إن السنة مبنية للقران، وما وضع للبيان لشيء، لا ينسخ بذلك الشيء، والدلالة على ذلك قوله تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم)(٤٧).

ويمكن الجواب على هذا:

إن البيان هو التبليغ، وكونه مبلغاً لا يمنع أن يرد بلاغه بوحي من الله ونطق ليس من القران، وتارة يرد بنطق القران الذي أوحى إليه، فكلاهما وحي الله، فوحي الله إذا بينه بوحيه، لا فرق بين كونه كلام الله، أو إلهام الله، فكلاهما من عنده، ولهذا جاز تخصيص السنة بالقران، وهي أحد البيانين.

٢. أن السنة ليست من جنس القران، والشيء لا ينسخ بغير جنسه، بدليل أن القران لا تنسخه السنة، وربما قالوا: لما لم يجز نسخ القران بالسنة، لم يجز نسخ السنة بالقران.

ويمكن الجواب على هذا:

لا عبرة بالجنس بعد تساوي الجهة التي صدر عنها الأمران: الناسخ والمنسوخ، والمبين والبيان فكلاهما وحي الله، إذ لا ينطبق إلا عن الوحي، ولو نطق باجتهاده لم يمتنع أن يرد نطق القران رافعاً وناسخاً لما حكم به باجتهاده.

فعلى كلا الأمرين: لا يمتنع نسخ الجنس بغير الجنس، وهما يجريان مجرى الجنس الواحد لكونهما من عند الله، وإلهامه وحكمه المشروع بأمره ووحيه، ولهذا جاز بيان كل واحد منهما بالآخر في باب التخصيص(٤٨).

وبعد عرض آراء الأصوليين وأدلتهم يبدو لي- والله أعلم-: أن الراجح ما ذهب إليه جمهور الأصوليين القائلين بجواز نسخ القران بالسنة المتواترة لقوة أدلتهم وسلامتها من النقد.

المبحث الثاني عشر
هل كل مجتهد(٤٩) مصيب

رجح الأمام أبن العربي رحمه الله أن كل مجتهد مصيب في الفروع(٥٠).

قبل الخوض في آراء الأصوليين وأدلتهم لابد من حصر محل النزاع فنقول:

الأحكام ضربان:

عقلية: وهي أصول الدين.

وسمعية: وهي فروع الفقه.

فأما أصول الدين: كإثبات الصانع ووحدانيته وصفاته وإثبات النبوة وغير ذلك فإن الحق فيها واحد وما عداه باطل(٥١).

لأن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقادهم ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة.

وأما الفروع فهي ثلاثة أنواع:

١. نوع لا يسوغ الاجتهاد فيه، لأنه علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس، وصيام رمضان، وتحريم الخمر فمن خالف في شيء من ذلك فهو مخطئ بالإجماع ويكفر لأن المخالفة في ذلك تكذيب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم.
٢. ونوع لم يعلم من الدين بالضرورة ولكنه أجمع عليه جميع الأمة في جميع الإعصار والأمصار، كوجوب الصداق في النكاح، وتحريم المطلقة ثلاثاً إلا بعد زواج وغير ذلك فهذا الضرب من خالف فيه فهو مخطئ بالإجماع.
٣. ونوع يسوغ فيه الاجتهاد: وهي المسائل التي اختلف فيها الفقهاء على قولين فأكثر، ففي التصويب في هذا الضرب اختلاف العلماء على مذهبين تبعاً لاختلافهم في أن الله عز وجل، هل له في الواقعة حكم معين أم لا(٥٢).

المذهب الأول: ذهبوا إلى أن المصيب واحد، لأن حكم الله في الواقعة معين، ومن عداه مخطئ. وهو مذهب الأمام مالك والشافعي وأحمد وأبو حنيفة في قول مروي عنه، وهو ما ذهب إليه أكثر الفقهاء منهم أبو إسحاق الشيرازي والآمدي والباجي والرازي(٥٣). وهؤلاء قالوا: له أجران أجر الإصابة وأجر الاجتهاد والمخطئ له أجر الاجتهاد فقط، ولا أثم عليه.

قال الأمام الشافعي رحمه الله فيمن أجتهد فأخطأ: ((يؤجر ولكنه لا يؤجر على الخطأ لأن الخطأ في الدين لم يؤمر به أحد، وإنما يؤجر لإرادته الحق الذي أخطاءه))(٥٤).

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

١. الإجماع منعقد على شرع المناظرة، فلولا تبين الصواب لم يكن للمناظرة فائدة، وإذا كانت الفائدة بتبين الصواب لم يكن الكل مصيباً.

ويمكن الجواب على هذا:

بأنا لا نسلم أن فائدة المناظرة تبين الصواب، بل يجوز أن يكون فائدتها تبين ترجيح أحدى الأمارتين على الأخرى أو تبين تساويهما أو فائدتها تمرين النفس، فإن التمرين يفيد النفس استعداداً تاماً لاستنباط الأحكام.

٢. إنه إذا أختلف اجتهاد المجتهدين في حكم فلا يخلوا ما أن يكون اجتهادهما بدليلين أولاً، فإن كان الثاني يلزم تخطئه كل واحد من المجتهدين إن لم يكن واحد منهما بدليل، وتخطئه أحدهما كان بدليل الآخر بغير دليل، وإن كان الأول فلا يخلو أما أن يكون أحد الدليلين راجحاً على الآخر أولاً، فإن كان الأول تعين كون الأرجح دليلاً والآخر خطأ، فيلزم أن يكون أحدهما مصيباً والأخر مخطئاً، وإن كان الثاني تساقط الدليلان، فيلزم أن يكون كل منهما مخطئاً.

ويمكن الجواب على هذا:

بأنه على كل واحد منهما أمارة، والإمارات تترجح بالنسبة إلى الأشخاص فكل أمارة ترجح بالنسبة إلى من يقول بها(٥٥).

المذهب الثاني: ذهبوا إلى أن كل مجتهد مصيب، وإن حكم الله في الواقعة غير معين. وهذا مذهب أبي حنيفة في القول الآخر عنه، وبه قال بعض المالكية وبعض المعتزلة، وهو اختيار الغزالي وأبو الحسن الكرخي والأشعري والباقلاني وأبن سريج[٥٦].

على أن ما نقل عن هؤلاء الأئمة من تصويب الجميع، محمول على أنهم مصيبون في استفراغهم الوسع في طلب الحكم بعد استكمال آلة الاجتهاد لديهم، لأنهم مصيبون في الحكم، مع اختلافهم.

واستدلوا على مذهبهم بما يأتي:

١. لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان، أي وجب الخطأ والتالي باطل، أما الملازمة فلأن المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى خلاف الحكم المطلوب فلا يخلو إما يكون الحكم المطلوب باقياً على المجتهد أو سقط عنه، فإن كان باقياً عليه يلزم اجتماع النقيضين، وإن سقط عنه يلزم وجوب الخطأ، لأن ما أدى إليه اجتهاده ليس ثابتاً في نفس الأمر.
٢. قوله عليه الصلاة والسلام: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[٥٧]، وهذا يقتضي وجوب تصويب كل من المجتهدين، لأن الصحابة قد يختلف اجتهادهم فلو كان بعضهم مخطئاً لم يكن الاقتداء به اهتداء بل ضلالة.

ويمكن الجواب على هذا:

بأن كون الاجتهاد خطأ لا ينافي كونه هدى، لأن العمل بالاجتهاد واجب على المجتهد وعلى ما يقلده، والهدى فعل ما يجب على المكلف سواء كان مجتهداً أو مقلداً فيكون الاقتداء بهم اقتداء وإن كان اجتهادهم خطأ[٥٨].

المذهب الثالث: ذهب إلى التفصيل جمع من العلماء، نقله الأمام أبن تيمية في فتاويه، وهو رواية عن الأمام أحمد[٥٩].

فقد سئل شيخ الإسلام أبن تيمية رحمه الله: هل كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد؟

فأجاب: ((بأن الأمام أحمد رحمه الله يلاحظ في التخطئة والتصويب النصوص الواردة في المسألة التي نظر فيها المجتهد، والأمام أحمد يفرق في هذا

الباب، فإذا كان في المسألة حديث صحيح لا معارض له، كان من أخذ بحديث ضعيف أو بقول بعض الصحابة مخطئاً، وإذا كان فيها حديثان صحيحان نظر في الراجح فأخذ به، ولا يقول لمن أخذ بالآخر: إنه مخطئ، وإذا لم يكن فيها نص أجتهد فيها برأيه، وقال: لا ادري أصبت الحق أم أخطأته. ففرق بين أن يكون فيها نص يجب العمل به، وبين ألا يكون كذلك، وإذا عمل الرجل بنص وفيها نص أخر خفي عليه لم يسميه مخطئاً...))(٦٠).

وذهب الأمام الدهلوي رحمه الله إلى تفصيل أخر فقال: إذا تحقق عندك ما بيناه علمت أن كل حكم يتكلم فيه المجتهد باجتهاده منسوب إلى صاحب الشرع عليه الصلاة والسلام إما إلى لفظه أو إلى علة مأخوذة من لفظه. وإذا كان الأمر على ذلك ففي كل اجتهاد مقامان:

أحدهما: أن صاحب الشرع هل أراد بكلامه هذا المعنى أو غيره؟ وهل نصب هذه العلة مداراً في نفسه حينما تكلم بالحكم المنصوص عليه أو لا؟ فإن كان التصويت بالنظر إلى هذا المقام فأحد المجتهدين لا لعينه مصيب دون الأخر.

ثانيهما: أن من جملة أحكام الشرع أنه صلى الله عليه وسلم عهد إلى أمته صريحاً أو دلالة أنه متى أختلف عليهم نصوصه أو أختلف عليهم معاني نص من نصوصه فهم مأمورون بالاجتهاد واستفراغ الطاقة في معرفة ما هو الحق من ذلك، فإذا تعين عند مجتهد شيء من ذلك وجب عليه اتباعه، كما عهد إليهم أنه متى أشتبه عليهم القبلة في الليلة الظلماء يجب عليهم أن يتحروا ويصلوا إلى جهة وقع تحريهم عليها، فهذا حكم علقه الشرع بوجود التحري، كما علق وجوب الصلاة بالوقت وكما علق تكليف الصبي ببلوغه، فأن كان البحث بالنظر إلى هذا المقام نظرنا:

١. فإن كانت المسألة مما ينقض فيه اجتهاد المجتهد فاجتهاده باطل قطعاً.
٢. وإن كان فيها حديث صحيح وقد حكم بخلافه فاجتهاده باطل ظناً.

٣. وإن كان المجتهدان جميعاً قد سلكا ما ينبغي لهما أن يسلكاه ولـم يخالفـا حـديثاً صحيحاً ولا أمراً ينقض اجتهاد القاضي والمفتي في خلافه، فهما جميعـاً علـى الحق[٦١].

وبعد عرض آراء الأصوليين وأدلتهم يبدو لي، والله أعلم، أن الـراجح: مـا ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني القائلين: إن كل مجتهد مصيب، وذلك لقـوة أدلـتهم وسلامتها من النقد.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة المباركة مع العالم الجليل أبو بكر بن العربي المالكي، أودُ أن ألخص النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث وهي كما يأتي:

١. توفي الأمام أبن العربي المالكي لثلاث خلت من ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وكان رحمه الله، صاحب خلق عظيم، متفقاً، متواضعاً، وكان رحمه الله مجتهداً يناقش الآراء بعيداً عن التعصب المذهبي، ويرجح وفق الدليل الصحيح بغض النظر عن المذهب.
٢. كان رحمه الله عالماً كبيراً من علماء التفسير والفقه والأصول واللغة وكان الناس يطرقون بابه من كل مكان طلباً للعلم، وانتهت إليه رحمة الله رئاسة المالكية في زمانه، وتولى القضاء لمدة من الزمن.
٣. وافق الأمام أبن العربي جمهور الأصوليين، في ترجيحه أن المندوب مأموراً به على سبيل المجاز.
٤. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه أن للعموم صيغة تخصه تكون حقيقة فيه.
٥. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين وخالف الملكية في ترجيحه أن العام إذا خص يبقى حقيقة في الباقي سواء وقع التخصيص باستثناء أو دلالة منفصلة.
٦. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه جواز تخصيص خبر الآحاد للعام الموجود في القران الكريم والسنة المتواترة.
٧. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي لم تعرف صفته، وظهر فيه قصد القربة أن يحمل على الندب.

٨. خالف الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين ومنهم المالكية، في ترجيحه أن فعل النبي عليه الصلاة والسلام بصفته آدمي يحمل على الندب، وهو رأي مرجوح، ورأي الجمهور هو الراجح أنه يحمل على الإباحة.
٩. وافق الأمام أبن العربي المالكي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه جواز العمل بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى خلافاً للحنفية.
١٠. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه عدم جواز إحداث قول ثالث بعد القولين المجمع عليهما وهو رأي مرجوح، والراجح التفصيل: إن كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان السابقان للمجمعين فيجوز وإلا فلا. وهو ما رجحه كثير من المحققين الأصوليين.
١١. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه جواز نسخ السنة المتواترة بالقران.
١٢. وافق الأمام أبن العربي رحمه الله جمهور الأصوليين، في ترجيحه قول النبي عليه الصلاة والسلام على فعله عند تعارضهما.
١٣. وافق الأمام أبن العربي جمهور الأصوليين، في ترجيحه تصويب المجتهدين في الفروع.

الهوامش

[١] ينظر المحصول / ص١١٠.

[٢] ينظر أفعال النبي ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية ج١ / ص٢٢٠.

[٣] ينظر أفعال النبي ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية ج١ / ص٢٢٣.

[٤] ينظر البحر المحيط ج٤ / ص١٧٧، الإحكام للآمدي ج١ / ص١٧٣، بيان مختصر أبن الحاجب ج٢ / ص٢٧٨، لباب المحصول في علم الأصول ج٢ / ص٦٣٤، فواتح الرحموت ج٢ / ص١٨٣.

[٥] ينظر البحر المحيط ج٤ / ص١٧٧، لباب المحصول في علم الأصول ج٢ / ص٦٤٣.

[٦] ينظر التقريب والإرشاد / ج٣ / ص٩٥، المنخول / ص٢٢٣، جمع الجوامع للسبكي ج٢ / ص٨٦، الغيث الجامع ج٢ / ص٤٥٩، شرح تنقيح الفصول / ص٢٨٨.

[٧] ينظر المنخول / ص٢٢٤، وشرح تنقيح الفصول / ص٢٨٨.

[٨] ينظر المنخول / ص٢٢٣، شرح تنقيح الفصول / ص٢٨٨.

[٩] ينظر المحصول / ص١١٧.

[١٠] ينظر البحر المحيط ج٤ / ص٢٦٧، الغيث الهامع ج٢ / ص٤٩٥، العدة لأبى يعلى ج٣ / ص٧٨، المسودة / ص٢٣٩.

[١١] سورة التوبة الآية: ١٢٢.

[١٢] سورة الحجرات الآية: ٦.

[١٣] ينظر مسلم بشرح النووي ج١٠ / ص١٦٠.

[١٤] ينظر المستصفى ج١ / ص١٧١، الأحكام للآمدي ج٢ / ص١٦٠، التمهيد ج٣ / ص٨٦، الواضح ج٤ / ص٣٩٠.

[١٥] ينظر كشف الأسرار ج٢ / ص٥٣٨، أصول السرخسي ج١ / ص٣٦٨، تيسير التحرير ج٣ / ص١١٢.

[١٦] ينظر أصول السرخسي ج١ / ص٣٦٨، تيسير التحرير ج٣ / ص١١٢.

[١٧] ينظر الفصول من علم الأصول للجصاص ج٢ / ص٦.

[١٨] ينظر دراسات أصولية في السنة النبوية د. محمد الحفناوي / ص٣١٧.

[١٩] ينظر الواضح في أصول الفقه لأبن عقيل الحنبلي ج٤ / ص٣٩٤.

[٢٠] الإجماع لغة العزم والتصميم، وهو يتأتى من الواحد، وقد يتأتى من أكثر من واحد. وإذا وجد من أكثر من واحد فيكون دالاً على الاتفاق المسبوق بالعزم والتصميم من كل منهم.

وفي الاصطلاح: عرفه الغزالي بأنه: اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية. وعرفه الآمدي بأنه: اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من العصور على

حكم واقعة من الوقائع، وهو أدق من تعريف الغزالي. ينظر المستصفى ج١ / ص١٧٣، الإحكام ج١ / ص٢٨٦.

[٢١] ينظر المحصول / ص١٢٣.

[٢٢] ينظر المستصفى ج١ / ص١٧٨، البحر المحيط ج٤ / ص٥٤٠، كشف الأسرار ج٣ / ص٢٣٤، شرح الكوكب المنير ج٢ / ص٢٦٤، البناني ج٢ / ص١٩٧، المعتمد ج٢ / ص٥٠٥، البرهان ج١ / ص٧٠٦، التبصرة / ص٣٨٧، تقريب الوصول / ص١٢٩.

[٢٣] ينظر الواضح في أصول الفقه ج٥ / ص١٦٤، الغيث الهامع ج٢ / ص٦٠٣، الإحكام ج١ / ص٢٦٨.

[٢٤] ينظر فواتح الرحموت ج٢ / ص٢٣٥، تيسير التحرير ج٢ / ص٢٥٠، الإحكام لأبن حزم ج١ / ص٥٠٧، إرشاد الفحول / ص٨٦.

[٢٥] ينظر الرسالة للأمام الشافعي / ص٥٩٦، الأحكام ج١ / ص٥٠٧، جمع الجوامع ج٢ / ص١٩٧.

[٢٦] ينظر المحصول ج٢ / ق١ / ص١٨٠، شرح الكوكب المنير ج٢ / ص٢٦٤، التمهيد ج٣ / ص٣١٠، الإحكام ج١ / ص٢٦٩، بيان المختصر ج١ / ص٣٣٠، جمع الجوامع ج٢ / ص١٩٧، البحر المحيط ج٤ / ص٥٤٢، المسودة / ص٣٢٦.

[٢٧] ينظر المحصول ج٢ / ق١ / ص١٨٠، الإحكام للآمدي ج١ / ص٢٧١، بيان مختصر أبن الحاجب ج١ / ص٣٣١.

[٢٨] ينظر المحصول / ص١١٢.

[٢٩] ينظر الفصول من علم الأصول ج٢ / ص٨٩، البحر المحيط ج٤ / ص١٩٦، المحصول للرازي ج١ / ق٣ / ص٣٨٥، نهاية السول ج٢ / ص٤٥، الإحكام للآمدي ج١ / ص١٩٢، والإحكام لأبن حزم ج٢ / ص١٦٦، ١٦٧.

[٣٠] ينظر البحر المحيط ج٤ / ص١٩٦، المحصول لأبن العربي المالكي / ص١١٢.

[٣١] ينظر شرح العضد على مختصر أبن الحاجب ج١ / ص١٠٥.

[٣٢] ينظر الإحكام للآمدي ج١ / ص١٩٢، إرشاد الفحول / ص٣٩.

[٣٣] ينظر البحر المحيط ج٤ / ص١٩٦، التمهيد ج٢ / ص٣٣٢، شرح الأسنوي والبدخشي ج٢ / ص٢٠٦.

[٣٤] ينظر نهاية السول ج٢ / ص٤٥، الإحكام للآمدي ج١ / ص١٩٢، التمهيد ج٢ / ص٣٣٢.

[٣٥] ينظر البحر المحيط ج٤ / ص١٩٨، المعتمد ج١ / ص٣٦٠، المستصفى ج٢ / ص٢٢٦، قواطع الأدلة ج١ / ص٣١٢، تيسير التحرير ج٣ / ص١٥٠.

[٣٦] ينظر قواطع الأدلة ج١ / ص٣١٢.

[٣٧] ينظر بيان مختصر أبن الحاجب ج١ / ص٢٩١، شرح الإيجي على المختصر / ص١٠٥، جمع الجوامع بشرح المحلي ج٢ / ص١٠١.

(٣٨) ينظر شرح المحلي على جمع الجوامع ج٢ / ص١٠١.

(٣٩) النسخ لغة: يطلق على أحد أمرين: الإزالة والنقل.

وفي الاصطلاح: فقد عرفه الباقلاني والغزالي والشيرازي والآمدي: بأنه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم مع تراخيه عنه.

وقيل: رفع الحكم الشرعي المتقدم بدليل شرعي متأخر. ينظر المستصفى ج١ / ص١١٢، الإحكام ج١ / ص١٥٠، شرح تنقيح الفصول / ص٣١١، تقريب الوصول لأبن جزي / ص١٢٢.

(٤٠) ينظر المحصول / ص١٤٦.

(٤١) ينظر البحر المحيط ج٤ / ص١٠٩، إحكام الفصول للباجي / ص٤١٧، التمهيد لأبي الخطاب ج٢ / ص٣٦٩، العدة لأبي يعلى ج٣ / ص٧٨٨، شرح تنقيح الفصول / ص٣١١، تقريب الوصول لأبن جزي / ص١٢٥، فواتح الرحموت ج٢ / ص٧٨، تيسير التحرير ج٣ / ص٢٠٢.

(٤٢) سورة الممتحنة الآية: ١٠.

(٤٣) سورة البقرة الآية: ٢٣٩.

(٤٤) ينظر الواضح في أصول الفقه ج٤ / ص٢٩٩، الإحكام للآمدي ج١ / ص١٥٣، لباب المحصول من علم الأصول ج١ / ص٣١٥، المنخول / ص٢٩٤.

(٤٥) ينظر الرسالة / ص١٠٦، نهاية السول ج٢ / ص٥٧٨، الإحكام للآمدي ج١ / ص١٥٣، المنخول / ص٢٩٢، التبصرة / ٢٦٤، المعتمد ج١ / ص٤٢٣، المسودة / ص٢٠١، ٢٠٣، التمهيد ج٢ / ص٣٦٩.

(٤٦) ينظر الرسالة / ص١٠٦، ١٠٨، ١١٠.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) ينظر الواضح ج٤ / ص٣٠١، البحر المحيط ج٤ / ص١١٠، الإحكام للآمدي ج١ / ص١٥٤، التمهيد ج٢ / ص٣٦٩.

(٤٩) الاجتهاد لغة: افتعال من الجُهد بالضم وهو الطاقة والمشقة. والاجتهاد بذل الوسع، والجَهد بالفتح النهاية، والغاية.

وفي الاصطلاح: عرفه الآمدي بأنه: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس بالعجز عن المزيد عليه، وعرفه الرازي بأنه: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه. ينظر الإحكام ج٤ / ص١٦٢، المحصول ج٢ / ق٣ / ص٧.

(٥٠) ينظر المحصول / ص١٥٢.

(٥١) إلا ما ينقل عن الجاحظ وعبيد الله العنبري فقد صوب المجتهدين في أصول الدين، وهو قول فاسد متفق على فسادة. ينظر نهاية السول ج٤ / ص٥٥٨، الواضح ج٥ / ص٣٥٦، المحصول ج٢ / ق٣ / ص٤٧.

(٥٢) ينظر البحر المحيط ج٦ / ص٢٣٦، تقريب الوصول لأبن جزي / ص١٥٧، إرشاد الفحول / ص٢٦١.

(٥٣) ينظر الرسالة / ص٤٩٤، المحصول ج٢ / ق٣ / ص٤٧، البرهان ج٢ / ص١٣١٩، شرح اللمع ج٢ / ص١٤٤، الإحكام ج٤ / ص١٨٧، إحكام الفصول / ص٧٠٨، شرح المحلي على جمع الجوامع ج٢ / ص٣١٩، المسودة / ص٤٤٠.

(٥٤) ينظر مختصر جامع بيان العلم وفضله / ص١٠٢.

(٥٥) ينظر الإحكام للآمدي ج٤ / ص١٨٨، بيان مختصر أبن الحاجب ج٢ / ص٨١٨، شرح الكوكب المنير ج٤ / ص٤٨٩.

(٥٦) ينظر المستصفى ج٢ / ص٣٦٣، البرهان ج٢ / ص١٣١٩، شرح تنقيح الفصول / ص٤٣٨، التمهيد ج٤ / ص٣٠٧، المعتمد ج٢ / ص٣٠٦، فواتح الرحموت ج٢ / ص٣٨١، الواضح في أصول الفقه ج٥ / ص٣٥٦.

(٥٧) الحديث ذكره أبن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ج٢ / ص٩١، وقال إسناده لا تقوم به حجة، وذكره السيوطي في الجامع الكبير ج١ / ص١٠٣٥، وذكر أن له روايات عدة أسانيدها كلها ضعيفة. وأورده العلجوني في كشف الخفاء وضعفه ج١ / ص١٤٧.

(٥٨) ينظر كشف الأسرار ج٤ / ص١٧، البحر المحيط ج٦ / ص٢٤٢، المستصفى ج٢ / ص٣٦٣، بيان مختصر أبن الحاجب ج٢ / ص٨١٩.

(٥٩) ينظر مجموع الفتاوى ج٢ / ص٢٥.

(٦٠) ينظر مجموع الفتاوى ج٢ / ص٢٥، ونفس الكتاب ج٣ / ص٣٠٠.

(٦١) ينظر عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد / ص١٢.

المصادر

١. الأحكام في أصول الأحكام، للأمام علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة ١٩٨٢تحقيق وتعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيف، طبعة المكتب الإسلامي، عمان.
٢. الأحكام في أصول الأحكام، للأمام محمد بن علي بن حزم الظاهري. مطبعة العاصمة بالقاهرة، نشر زكريا علي يوسف.
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للأمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠م، طبعة دار المعرفة، بيروت، سنة ١٩٧٩م.
٤. أصول السرخسي، للأمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي المتوفى ٤٩، تحقيق: أبو الوفا الافغاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، سنة ١٩٧٣م
٥. الإعلام، لخير الدين الزركلي، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٨٠م.
٦. أفعال النبي صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية، د.محمد سليمان الأشقر، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩١م
٧. الباقلاني وآراؤه الأصولية، د. محمد سعدي خلف الجميلي، طبعة جامعة صدام للعلوم الإسلامية / بغداد سنة ١٩٩٧.
٨. البحر المحيط في أصول الفقه، للأمام بدر الدين محمد بن بهاد الزركشي المتوفى ٧٩٤م، تحقيق: مجموعة من العلماء، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
٩. البداية والنهاية، للأمام أبي الفداء ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ، تحقيق: أحمد شعبان ومحمد شعبان ومحمد عبادي، طبعة مكتبة الصفا، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٣م.
١٠. البرهان في أصول الفقه، لأمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق: د. عبد الظيم الديب، طبعة مطابع الدرجة الحديثة، قطر، الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٧م.

١١. بيان مختصر أبن الحاجب، للأمام شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى ٧٤٩هـ، تحقيق: د. علي جمعة محمد، طبعة دار السلام، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
١٢. التبصرة في أصول الفقه، للأمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، طبعة دار الفكر، دمشق، ١٩٧٧.
١٣. تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أياد الركن، الهضد، الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٨م.
١٤. تفسير القران العظيم، للأمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ، تحقيق: مازن عبد الرحمن البحصلي، طبعة جمعية أحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤م.
١٥. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي المتوفى سنة ٧٤١هـ، تحقيق: د. عبد الله محمد الجبوري، طبعة بغداد، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠.
١٦. التقريب والإرشاد الصغير للأمام أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة تحقيق: د.محمود أبو زنيد، طبعة الأولى، طبعة مؤسسة الرسالة سنة ١٩٩٨م.
١٧. التلويح على التوضيح، للأمام سعد الدين مسعود بنعمر التفتازني المتوفى ٧٩١هـ، تحقيق: محمد عدنان درويش، طبعة دار الأرقم، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨م.
١٨. التمهيد في أصول الفقه، للأمام محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، طبعة جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠م.

١٩. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، للأمام الكمال بن الهمام الحنفي، لمحمد أمين، المعروف بأمير بادشاه الحنفي، طبعة دار الفكر، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٢٠. الجامع لأحكام القران، للأمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي طبعة إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة سنة ١٩٧٨م.
٢١. الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب للأمام أبن فرحون، تحقيق: د. محمد الاحمدي أبو النور وزير الأوقاف بمصر، طبعة دار التراث، القاهرة سنة ١٩٧٤م.
٢٢. الرسالة، للأمام محمد بن أدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة مطبعة البابي الحلبي، مصر سنة ١٣٥٨هـ.
٢٣. سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: الشيخ المرحوم عبد الفتاح أبو غدة، توزيع دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٦م.
٢٤. سيرا علام النبلاء للأمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ طبعة مؤسسة الرسالة.
٢٥. شرح العضد على مختصر أبي الحاجب، للأمام عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحيى، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م.
٢٦. شرح اللمع، للأمام أبي اسمات الشيرازي، تحقيق: د. عبد المجيج التركي، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
٢٧. شرح المحلي على جمع الجوامع، للأمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، المطبعة المصرية ببولاف سنة ١٢٨٥م، مع حاشية البنائي عليه.
٢٨. شرح تنقيح الفصول، للأمام شهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة دار الفكر، بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.

٢٩. شرح صحيح مسلم، للأمام يحيى بن زكريا النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ، تحقيق: محمد بن عبادي عبد الحليم، طبعة مكتبة الصفا، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٣م.
٣٠. طبقات الحفاظ، للأمام جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ، راجعه لجنة من العلماء، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
٣١. العدة في أصول الفقه، للأمام محفوظ بن القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الغراء الحنبلي، تحقيق: د. أحمد بن علي سمير المباركي، طبعة الرياض، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠م.
٣٢. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، للإمام ولي الله الدهلوي، طبعة المطبعة السلفية، القاهرة سنة ١٣٨٥هـ.
٣٣. غاية الوصول شرح لبالاصول، للأمام زكريا الأنصاري، طبعة مطبعة عيسى الحلبي، دمشق.
٣٤. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للأمام أبن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، تعليق: الشيخ عبد العزيز باز، طبعة جديدة منقحة، ترقيم: الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٣م.
٣٥. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للأمام عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية، مع كتاب المستصفى.
٣٦. قواطع الأدلة في الأصول، للأمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني المتوفى ٤٨٩هـ، تحقيق: محمد حسن الشافعي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٩٩٧م.
٣٧. القواعد والفوائد الأصولية، للأمام أبي الحسن علي بن محمد الحنبلي الشهير بأبي اللحام، تحقيق: محمد حامد الفقهي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣م.

٣٨.كشف الأسرار عن أصول البزودي، للأمام عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ، تحقيق: عبد الله محمود عمر، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.
٣٩.لباب المحصول في علم الأصول، للأمام أبن رشيق المالكي المتوفى سنة ٦٣٢هـ، تحقيق: محمد غزالي عمر، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وأحياء التراث، دبي الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م.
٤٠.مباحث التخصيص عند الإصوليين، د. عمر عبد العزيز الشيلخاني، طبعة دار أسامة، عمان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م.
٤١.مجموعة فتاوي شيخ الإسلام أبن تيمية، جمع الشيخ عبد الرحمن أبن قاسم، طبعة المجتمع العلمي السعودي، الرياض.
٤٢.المحصول في أصول الفقه، للأمام أبي بكر بن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣هـ، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، طبعة دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩م.
٤٣.المحصول في علم الأصول، للأمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة هـ، تحقيق: د. طه جابر العلواني، طبعة جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض سنة ١٩٧٩م.
٤٤.مختصر جامع بيان العلم وفضله، للأمام أبن عبد البر المالكي الغرناطي المتوفى سنة ٤٦٣هـ، اختصره وحققه، أبو عبد الرحمن محمود، طبعة المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤هـ.
٤٥.المستصفى من علم الأصول، للأمام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثانية ومعه فواتح الرحمون.
٤٦.المسودة في أصول الفقه، لابن تيمية، جمع أبو العباس أحمد بن محمد عبد الغني الحراني، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

٤٧. المعتمد في أوصال الفقه، للأمام أبي الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ، تحقيق: الشيخ خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
٤٨. مفتاح الوصول لبناء الفروع على الأصول، للأمام أبي عبد الله محمد التلمساني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
٤٩. مناهج العقول شرح مناهج الأصول، لمحمد بن الحسن البدخشي (ومعه شرح الاسنوي)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٩٨٤م.
٥٠. المنخول من تعليقات الأصول، للأمام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو، طبعة
٥١. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، للأمام علاء الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبد الملك السعدي، طبعة وزارة الأوقاف العراقية، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م.
٥٢. الواضح في أصول الفقه، للأمام علي بن عقيل الحنبلي المتوفى سنة ٥١٣هـ، تحقيق: د.عبد المحسن التركي، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩م.
٥٣. الوافي بالوفيات، للأمام صلاح الدين خليل بن ابيك الصفدي، باعتناء مجموعة من الأساتذة، دار النشر فرائز شتاينر، المانيا سنة ١٩٦٢م.
٥٤. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، للأمام شمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت سنة ١٩٧٨م.

المدخل:

لكلِّ أمة سنة في تخليد مآثرها، وذكر مناقبها، وكانت سنة العرب في ذلك أن تعتمد الشعر؛ فهو سجلٌّ لأيامهم، ووقائعهم، وأصولهم، وأنسابهم، فضـــلاً عـــن كونه سجلاً لعواطفهم وأحاسيسهم وتجاربهم. من ثم يقول أبـــو هـــلال العســـكري (ت٣٩٥هــ): **(لا تعرف أنساب العرب، وتواريخها، وأيامها، ووقائعهـــا، إلاّ مـــن جملة أشعارها فالشعر ديوان العرب، وخزانة حكمتها، ومستنبط آدابها، ومستودع علومها)**[١].

ويقول ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هــ): **(احتاجت العرب إلـــى الغنـــاء بمكارم أخلاقها، وطيب أعراقها، وذكر أيامهـــا الصـــالحة، وأوطانهـــا النازحـــة، وفرسانها الأمجاد، وسُمحائها الأجواد، لتهُزَّ أنفسها إلى الكرم، وتدل أبناءها على حسن الشِّيَمِ)**[٢] فكان الشعر الذي حقق لهم غايتهم في ذلك.

لا نبعد إذا قلنا أَن شعر الحرب كان ألصق الأشعار بـــالعرب، وأنطقهـــا بحقيقتهم في كلِّ عصورهم، في سوح بداواتهم، وميادين حضاراتهم، ويشهد التأريخ العربي مـــا كان للشاعر من أثر بارز في قضايا قومه في الحرب والسلم على حدٍّ سواء، فقد كان صوته بمثابة جهاز إعلامي يعبر عن وجدان القبيلة، ويـــزداد هـــذا الأثر بروزاً وأهمية في أوقات الشدّة، وفي مقدمتها الحرب. فكان الشاعر يدفع إلى مقدمة الصفـــوف للتغني بمآثر القوم في الكرم والشجاعة ونصرة الضعيف والإقدام في ساحة الوغى، حتى ان معظم الحروب العربية كانت مصادرها الأساســـية هـــي تلك القصائد التي قيلت في زمانها.

كان التغني بالبطولة والأمجاد يدور على ألسنة الشعراء الفرسان في عصر ما قبل الإسلام، أو ما يسمى بشعر الفروسية. وقد تطور فـــي العصـــر الإســـلامي ودخلت فيه مفاهيم جديدة أعطته طابعاً مختلفاً مما كان عليه. كان هذا الطابع دينيـــاً يستند إلى الإيمان الراسخ والعقيدة الثابتة، وإذا بالشـــعراء يتغنـــون بأشـــعار تثيـــر حماستهم، وحماسة المجاهدين، ويتخيلون الجنة وما فيها من نعيم لا يزول فيكـــون

الموت ضالتهم المنشودة التي تقربهم من الأمل المنشود، إحدى الحسنيين النصر على عدوهم، أو الشهادة في سبيل الله.

إن هذه الأهمية الكبيرة التي أعطاها الإسلام للشهيد، والمكانة الرفيعة له، تركت أثراً واضحاً، وصدى قوياً في الشعر، فاستطاع الشعراء في باب تخليد الشهداء ان يستوعبوا المضامين الجديدة التي نادى بها الإسلام سواء في القرآن الكريم، أم السنة النبوية الشريفة. فتمثلوا تلك المعاني، للتعبير عن مشاعر المجاهدين الصادقة وأحاسيسهم النبيلة، فكان الشعر مصوراً لبطولة الشهداء النادرة، وشجاعتهم الفائقة فضلاً عن كونه حافزاً على التضحية، وباعثاً على الاندفاع لنيل شرف الاستشهاد.

ونظرة في كتب التأريخ والآداب نجدها زاخرة بنصوص شعرية كثيرة، قالها الشعراء في معارك الجهاد والفتوح الإسلامية معبرين فيها عن أمنياتهم بطلب الشهادة. فهذا الصحابي الجليل عبد الله بن رواحه ﷺ يسأل الله تعالى أن يكرمه بالشهادة والخلود، في مثل قوله:

لكنَّني أسألُ الرّحمنَ مَغفِرةً وضربةً ذات فَرغٍ تَقذِفُ الزَّبَدَا

أو طعنةً بَيَدى حَرّانَ مُجهِزةً بحربةٍ تُنفِذُ الأحشاء والكَبِدا

حتى يُقالَ إذا مَرّوا على جَدَثي أرشده اللهُ من غازٍ وقد رَشَدا[٣]

كما نجد بعض الشعراء يدعو إلى الصبر في القتال أو الموت في سبيل الله طمعاً في الجنة وثوابها، فهذا عُمير بن الحُمام ﷺ الذي يعدّ نموذجاً مثالياً للمجاهدين الذين استماتوا في القتال وجاهدوا بروح مفعمة بالصبر والإيمان والشهادة، يذكر انه كان يرتجز يوم بدرٍ قبل استشهاده بهذه الأبيات:

ركضاً إلى الله بغيرِ زادِ الا التُّقَى وعملِ المَعَادِ

والصَّبر في الله على الجهادِ وكلُّ زادٍ عُرضَةُ النَّفادِ

غَير التُّقى والبرّ والرَّشَادِ[٤]

المبحث الأول: الدراسة الموضوعية

ظل شعر الحرب ظاهرة متميزة عبر العصور المختلفة حتى امتدت جذورها في الشعر العربي الحديث، فكان الشعراء ملتزمين في كل العصور بمواكبة معارك التحرير التي خاضتها الأمة العربية ضد أشكال الاستعمار المتعددة، وبعد أَن نالت الدول العربية استقلالها من الدول الاستعمارية، بقيت دولة واحدة محتلةً، ومـا زالت تعاني آلام الاحتلال، وطغيان الصهاينة، إنها فلسطين قضية الأمة العربية والإسلامية وشغلها الشاغل، وهمّها الدائم. وكان أبرز حدث شهدته الساحة الفلسطينية في سنواتها الأخيرة هي الانتفاضة التي مازالت مستمرة، فهبَّ الشعراء العرب من كلِّ الأقطار العربية يواكبون الانتفاضة الفلسطينية في قصائدهم يسجلون بطولات الشعب الجريح لنيل حريته، ويخلدون شهداءه، ويعبرون عن عظمة الروح المقاتلة، ويمجدون الفداء والتضحية.

وقد كان تمجيد الشهداء الذين يبذلون أنفسهم في سبيل وطنهم أبرز ميسم للشعر العربي الحديث إبان حركة التحرير العربي، وكانت من المعاني التي رددها الشعراء في هذا الميدان أَن دماء الشهيد أزكى وأندى من شعرهم، وأَن الشعر مهما كان فنياً وقادراً على الوصول إلى أعماق الشهيد، ومهما عبرَّ عن وجدان الأمة، ورغبتها في نيل الحرية، فلن يرقى على أي نحو كان إلى ما يبذله الشهداء في هذا المضمار، فهذا الشاعر اليماني عبد العزيز المقالح يقول في قصيدة له بعنوان (مرثاة شهيد):

ولن يكون الشعر من بواتري

فالقدم الثابت فوق الرمل والصخور

اشرف من جبين ألف شاعر(٥)

ويقول في قصيدة أخرى بعنوان: (على أبواب شهيد):

ومهما فعلتُ فإني أنوء بعاري

أجرجر في الليل ظلّى

واكره وجه نهاري(٦)

فأمام الحياة التي يحرص عليها كلّ إنسان، يحرص على التمتــع بمأكلهــا ومشربها وزينتها من بناء القصور، وركوب السيارات الحديثة، ومغازلــة الحســان الجميلات. وكلٌّ ما فيها من مغريات مادية، فضلاً عن أن الإنسان يجد من الصعوبة بمكان أَن يختار الموت، أو يقبل عليه ما لم يتمتع تمتعاً كافياً باليقين والإيمان. أمام كل ذلك أحس الشعراء بدور الشهداء في سبيل أن يصنعوا حياة أخرى لأجيال جديدة فنجد أَن الشعراء رسموا حالة القدسية للشهيد، ويستمدون ذلك من القــرآن الكــريم والسنة النبوية الشريفة، فقد قال تعالى: ﴿**وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَــبِيلِ اللَّــهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾(٧)، وقال الرسول ﷺ: ‘‘**الشهيدُ يُبعــث يــوم القيامة وجروحُه تشخبُ دمًّا اللون لون الدم، والريحُ ريحُ المِسْك**’’(٨).

ومن هذه المكانة المقدسة للشهيد ودمه الطاهر النقي استمد الشعراء صورهم في مثل قول الشاعر عبد العزيز المقالح مخاطباً الشهيد:

أتسمح لي أن أعفر وجهي:
أمــرغ شعري
بباقي الدماء
أمـــــزق وزري
لأعرف بابَ السماء
وعذري إليك، إلى شمس عينيك
أني جبان(٩)

وفي الشعر العربي الذي تناول القضية الفلسطينية وصراعها مع الصهاينة، ترددت هذه المعاني، معنى قدسية الشهيد، وقد ذهب (محمود شيت خطــاب) إلــى الموازنة بين الشهداء الأحرار، وبين الأحياء من الخونة، الذين وضــعهم الأجنبــي ليخرسوا الألسنة، ويمنعوا الجماهير العربية عن التعبيــر عــن همومهــا وآلامهــا وتطلعاتها فالشهداء، أنقذوا الوطن، وماتوا شجعاناً وهم المخلصون لأمتهم وديــنهم، والخائنون يتمادون في غيهم وأهوائهم، كما في قوله:

هذي قبور الخالــدين، فقــد قضــوا   شــهداء، حتــى ينقــذوا الأوطانــا

قد جالدوا الاعداء، حتى استشــهدوا　　مــاتوا بســاحات الــوغى شــجعانا

ماتوا دفاعاً عــن حيــاضٍ دُنســت　　بـــأحطّ خلـــق الله فـــي دنيانـــا

المخلصـــون تســـربلوا بـــدمائم　　والخـــائنون تســـنّموا البنيانـــا

كانت الغاية الأولى للشعراء ان يبعثوا في الأمة روح التحدي، وأن ينزعوا مــن النفوس حالة اليأس، فهناك طريق لخلاص الأمة من أسرها وذلها وهو طريق الجهاد، وبذل الأنفس، والأموال رخيصة في سبيل الله كما في قول (محمود شــيت خطاب):

المســجد الأقصـــى ينـــادي أمـــةً　　تركتـــه أضـــعف مـــا يكـــون مكانـــا

إنـــى لأعلـــمُ أَن ديـــن محمّـــدٍ　　لا يرتضـــي للمســـلمين هوانـــا

إن الخلودَ لمــن يمــوت مجاهــداً　　ليس الخلود لمن يعــيش جبانــا[١٠]

وقد سعى الشهداء إلى هذه الغاية قبل الشعراء، فتركوا وصياتهم التي لهــا وقع على النفوس كبير، يزهدون في الحياة من منطلق إيمانيٍّ عميق، ويرغبون في الموت محاولين بعث الهمم في النفوس واستثارة العزائم، فهذا الشهيد (إبراهيم فايد) يجعل شهادته عرساً لأَنه سيلاقي الله راضياً عنه فيقول: **(هذا اليــوم هــو بدايــة حياتي، وهــو عرسي وزفافي، أدعو الله ان يتقبلني إلى جواره)**[١١].

ويسعى الشهيد (أمجد فياض) إلى الغاية ذاتها، فيقول في وصيته: **(أحبتي في الله، اعلموا ان إسلامنا عظيم، وديننا متين، يستحق ان يحكم هذه المعمــورة، ولكي نثبت أحقيته في حكم هذه الأرض وجب أن نضحي بكل ماهو غالٍ ونفــيسٍ لإعلاء كلمته ولا أغلى من أَن يضحي الإنسان بنفسه، واعلموا أَن كل قطرة نزفت في سبيل الله هي وقود وشموع تضيء للأمة طريق النصر)**[١٢].

فجعل دمه وقوداً لنصر الأمة، وهو يعلم تمام العلم ماذا يفعــل ويعلــم أن الحياة غالية، وان النفس عزيزة لكنه يعلم أيضاً أَن الحياة فانية وأنه سينال الدرجات

العلا عند ربّه ﷻ، فيهون على الأمة أن تبذل دماءها لأجل ربِّها، وفي سبيل إنقاذها من نير الاحتلال والذل والهوان.

ويؤكد الشهيد (محمود أبو هنود) الأمر نفسه، ويرى أَن ابتعاد الناس عن كتاب الله وسنة رسوله الكريم ﷺ هو الذي جعلهم يتمسكون بالحياة ويرضون بالذُّل، ولو أنهم كانوا قريبين من دينهم الذي يحثهم على الاستشهاد، ويُعلي من مقام الشهيد لما وصل الأمرُ بهم إلى ما هم عليه من الخنوع والخضوع. فيقول في وصيته **(أيها المسلمون: اعلموا أَن ما أصاب أمتنا وشعبنا ما كان سببه الا بعدنا عن منهج ربنا ﷻ، وهدي نبينا ﷺ ولهثنا وراء الغرب تارةً ووراء الشرق تارة أخرى. فما أورثنا ذلك وما زادنا إلاّ ذلاً واستعباداً وتفككاً وفرقة)**(١٣).

ولعلَّ وصية (أبي حمزة)(١٤) تعدُّ واحدةً من الخطب الحماسية، والواقعية، والجهادية، والعاطفية، ذات البعد الذاتي والموضوعي معاً. وقد ترددت في هذه الوصية نغمة الغربة، فهذا الجهاد المتواصل لابناء فلسطين الذي يصدر عن وعي تامٍ بقضيتهم الدينية والمصيرية، لا يلقى الصدى المطلوب، ولا الترحيب المرضي. ولذلك فهو يتطرق إلى قضية التمسك بهذا المنهج في المواجهة، وإن كان كالقبض على الجمر فيقول: **(أيها القابضون على جمرتي الدين والوطن، أيُّها الأوفياء الصادقون، الذين هم للجهاد والاستشهاد عاشقون)**.

ويمضي فيقول: **(فمن أجل الأقصى، وفي سبيل رفع كلمة الله في الأرض آثرت لقاء الله على لقاء الناس، وقلت لنفسي: غداً ألقى الأحبّه محمداً وصحبه)**.

ويؤكد مرةً أخرى، كما أكد ذلك غيره من الاستشهاديين على الجهاد في سبيل الله، فهو الطريق لاسترداد الحق المغصوب، فيقول:

(حياتكم الجهاد، عزكم الجهاد، ووجودكم مرتبط ارتباطاً مصيرياً بالجهاد واعلموا أَنه لا قيمة لكم تحت الشمس إلاّ إذا امتشقتم أسلحتكم، وأبدتم خضراء الطواغيت، والكفار، والظالمين.

إن الجهاد هو قوام دعوتكم، وحصن دينكم، وترس شريعتكم، فلا عذر لكم عند الله إن خلص الكفار إلى دين الله، وفيكم عرق ينبض).

إن العمليات التي يقوم بها الفدائيون الفلسطينيون لم تعد كما كانت العمليات إبان حركات التحرير العربي، تحتمل النجاح أو الشهادة، بل إن العمليات أصبحت استشهادية مائةً بالمائة، لأَن المجاهد الفلسطيني في ظل الحزام الأمني الذي يفرضه الصهاينة على الفلسطينيين، وفي ظل وسائلهم في امتهان الناس وإذلالهم لجئوا إلى تفجير أنفسهم محملين بالقنابل التي تكفي لإصابة الهدف الذي ينشدون إصابته بإذن الله. وقد أثبتت الأجهزة الأمنية الصهيونية فشلها في التصدي لمثل هذه العمليات الجهادية، وهي نوع من الإحساس بمعنى الحياة، ولكن من وجهة نظر إسلامية عربية إلى جانب وصايا الشهداء التي سعوا من خلالها إلى بعث روح المقاومة والجهاد في أوصال الأمة الإسلامية والعربية على نحو خاص، كانت هناك قصائد شعرية لهم، بوصف أَن الشعر يعتمد الإيجاز والإيحاء من غير شرح وتطويل، فهو قادر من هذه الناحية على استيعاب التجربة الشعورية لدى الشهيد قبل أَن يجود بحياته في سبيل الله.

ومن ذلك قول أحدهم:

أخي ان نمت نلقَ أحبابنا ... فروضات ربّي أعدت لنا
وأطيارها رفرفت حولنا ... فطوبى لنا في ديار الخلود
أخى سوف تبكي عليك العيون ... وتسأل عنك دموع المئين
فإن جفَّ دمعي سيبكي الغمام ... يرصع قبرك بالياسمين
ياذا المسجى في التراب رفاتهُ ... من لي بمثلك صانعاً للمعجزات
أنعم بقبر قد تعطر جوفه ... إذ ضم في أحشائه ذاك الرفات
آن الأوان أيا شهيد لراحة ... في صحبة المختار والغرِّ الدعاة
أبشر فإن جهادنا متواصل ... إن غاب مقدام ستخلفه مئاتّ(١٥)

وفي مثل هذه القصائد وسواها كان يبرز الأمل قوياً بحتمية الانتصار، وكان الإقدام على اغتيال هذا البطل أو ذاك من قادة الانتفاضة أو سواهم من العقول المدبّرة للعمليات الاستشهادية لا يثني الفلسطينيين عن غايتهم، ولا يشككهم في قضيتهم، بل كان يقر في أعماقهم المؤمنة الصابرة أن مصنع الأبطال يستمرُّ في صنعه، وأَن سقوط هذا البطل لا يعني نهاية الانتفاضة، ولا نهاية الحياة. وكلُّ ذلك من إيمانهم بأنهم على حقٍّ وأَن الله يؤيدهم بنصره وحفظه ورعايته. فكما قال الشهيد في القصيدة السابقة **(إن غاب مقدام ستخلفه مئات)** نجد ذلك في قصائد الشعراء الأخرى إذ يقول الشاعر (مانع سعيد):

فإذا قضى بطل سيولد غيره ... متحدياً وسنقتفي آثاره

لكن إذا ضاع الحمى من أهله ... ذهبت جميع التضحيات خساره

إذ تبرز هنا رؤية للانتفاضة ترى في وجوب استمرارها؛ لأَن ذلك يعني أَن دماء الأبطال قد ذهبت هدراً. فكي يكون الثأر لتلك الدماء، وكي لا تذهب التضحيات سدىً، ينبغي أَن تستمر الانتفاضة. وإنما كان الخوف من العرب الذي لا يؤيدون الانتفاضة ولا هدفها في الخلاص من الاحتلال، كان الخوف ممن يريدون الاستسلام، ويرغبون في حلول تقضي على وهج الانتفاضة، وتقضي على بقيتها الباقية إذن فكان الخوف من ذلك ليس من سواه كما في قول الشاعر نفسه:

فإذا سمعت أخي عن استشهاده ... يوماً وحاول ذهنك استذكاره

فاعلم بأني سوف أحيا مشعلاً ... في كل أبناء القبيلة ثاره

أنا لا أخاف بأن يضيع دم الفتى ... في صوت من سيقدم استذكاره

لكن أخاف على بقية موطنٍ ... من غفلةٍ لقبيلتي عذاره[١٦]

كان الشعراء يعتصرهم الألم على العرب الذين لم يؤيدوا ثورة الحجارة. كانوا يريدون دعماً معنوياً بالقول على أقل تقدير، وليس تنكراً أو تعامياً عن دور

الانتفاضـــة في حياة الجهاد والنضال. ولأَن هذا الموقف متباين تبايناً يؤدي به إلى المفارقة فهذا يبذل دمه في سبيل الله لنيل حريته وكرامته، وذاك الآخـــر يـــأبى أَن يؤيده ولو بالقول من غير أن يصاحب ذلك ملل ومن ثَمَّ فقـــد وجـــد الشـــعراء أن الكلمات تفقد دلالاتها، إذ كيف يمكن أَن يعبروا عن هذا الأمـــر فتفجـــرت العبـــارة الوجدانية العاطفية في محاولة من الشعراء للتعبير عن هذا التناقض، كما في قـــول الشاعر:

ما عـــاد للكلمـــات وهـــج حـــرارة وأحـــس حـــين أقولهـــا بمـــراره

فعلام انفخ فـــي الرمـــاد محـــاولاً أن اســـتمد مـــن الرمـــاد شـــراره

لكنَّـــه قـــدري ولســـت مخيـــراً فـــي مـــا الفـــؤاد أراده واختـــاره(١٧)

لقد صوّر الشعراء كل ما كان يجري في الساحة، وكان من أكثر جـــرائم العصر وحشيةً، وانعداماً للإنسانية هو إقدام الصهاينة الأنجاس على قتـــل الأطفـــال الفلسطينيين و(قد كشفت دراستان فلسطينيتان أن أكثر من ربع الشهداء الذين سقطوا في الانتفاضة هم من الأطفال)(١٨)، وكان بعضها من اصطياد الكاميرات التلفزيونية حيث تمكن صحفي فرنسي من تصوير اللحظات التي مَرَّ بها الطفل الشهيد (محمـــد جمال الدرة) حينما كان يحاول الاختباء وراء ظهر أبيه ليمنـــع عنـــه رصاصـــات الصهاينة، فقتلوه من وراء ظهره شهيداً إلى ربه في عليين. فاســـتثار هـــذا الأمـــر الضمير العالمي وهاجت به هواجس الشعراء لقتل الأطفال الأبرياء، كما نجد فـــي شعر (يوسف عبد العزيز) حينما يقدم الشهيد إبراهيم درويش أحـــد أطفـــال رام الله بوصفه نموذجاً للأطفال الأبطال الذين سفكت دماؤهم، فيقول:

هذا هو إبراهيم سنبلة أطلت

من عيون الحلم

جسد إلهي ووجه لامع كالنجم

ولدته رام الله في الزمن البخيل

وقدمتها لشعبها العربي

فلنقرأ عليه سورة الحجر

قل أعوذ برب الحجر

من رصاص الجنود

من طواويس هذي البلاد

من صمت أمتنا العربية

من وجه أمريكا(١٩)

فهو يستعيذ برب الحجارة الذي برعايته وتوفيقه يتم النصر، ومن رصاص الجنود الصهاينة ومن صمت الأمة العربية، ومن وجه أمريكا التي لا تفتأ تدعم الصهاينة ولا تتوقف عن ذلك حتى يلج الجملُ سم الخياط.

وهذا الشاعر (مانع سعيد) يذكر طفلاً من بيّاره اغتالته يد الجريمة والإرهاب فيقول:

ماذا يقول الطفلُ مشنوقاً على غصنٍ من الزيتون في بيّاره

ما غاب عن عينيه إصرار وما خنقَ الجبانُ بشنقِهِ إصراره

حتى الحجارة لم تزل في جيبهِ تحكي بحسمٍ رأيه وقراره(٢٠)

فإصرار من الطفل على الاستمرار في الانتفاضة حتى تحقيق النصر أو الشهادة بهذا الشعب الذي أراد أن ينال حياته يواجه الأسلحة المتطورة بسلاح من ظهر الأرض هو حجارتها لتقاتل الأرض مع أهلها كلَّ غاصب متجبرٍ.

ردّد الشعراء أَن الشهيد مقدس، وأَن الانتفاضة مستمرة، كما رسموا صورة أخرى للشهيد فكان في شعرهم شمعة مضيئة في طريق الأمة، وضياء ساطعاً في جبين التأريخ. شمعة تحتاج إلى شموع، وضوء لو اجتمع إليه أشباهه لكان حزمة كبيرةً. شمعة لا تريد أن تُطفأ من الآخرين، وكان أكثر الأمور إيلاماً أَن تُطفئه يد تدّعي أَنها عربية، وأنها تريد السلام، وتنبذ الإرهاب، فكان الشهيد في أشعار الشعراء ضوءاً وألقاً ومنارةً على غرار قول الشاعر نفسه:

ماذا يقول دم الشهيد لأمة شهدت عيون نيامها أزهاره

لكنهـــا واليـــأس يُرخـــي فوقهـــا ــــــ من عتمـــة الليـــل الشـــقىّ ســـتاره

عادت إلى الأحـــلام تجتـــرُّ المنـــى ــــــ ودمُ الشهيدِ يُضيءُ مثـــل منـــاره[٢١]

وكون الشهيد شعلة تنير للأجيال طريقها، هذا المعنى لم يكن جديداً، فقــد ذكر الشعراء في أنحاء الوطن العربي كافة هذا الأمر، فهذا شاعر يمـــاني يـــودُّ أَن يقبس شيئاً من ضياء الشهيد:

أتسمح لي أَن أمر ببابك؟!

أتقبلني لحظةً في رحابك؟!

لألثم حيث هوى السيف، أقبس بعض الشعاع

لأقرأ بين يديك اعتذاري

لأحرق في الكلمات الحزينة عاري

لأشعر- لو لحظة- أنني آدميّ[٢٢]

ومثل ذلك جعل سليمان العيسى في (أنشودة ابن الشهيد) من الشهيد لهبـــاً، ونـاراً

أنـــا صـــوت الشـــهيد ونـــا ــــــ رهُ الخضـــــراء يـــــا وطنــــــي

وتحــــــت بيـــــارق الأبطـــــا ــــــ لِ ســـــوف أعـــيش مثـــل أبـــي

وأحمــــل صـــــوته بـــــدمي ــــــ وصـــــورته علــــى هُـــــدُبي

ومثـــل المـــوج مثـــل المـــو ــــــ ج، أجيـــــال مـــــن اللهـــــب

تجـــيءُ تجـــيءُ يـــا بلـــدي ــــــ وتصـــــنع وحـــــدة العـــــربِ[٢٣]

وقد دخلت الانتفاضة منعطفاً خطيراً وجديداً حينما أقدمت لأول مرة امرأة فلسطينية للقيام بعملية استشهادية في قلب مدينـــة القـــدس، كانـــت الآنســـة وفـــاء إدريس[٢٤] وقد قتل على أثر العملية صهيوني، وجرح قرابة ١٤ آخرين. وقد أثارت هذه العملية حالة من الإرباك بين صفوف الشـــرطة والاســـتخبارات الصـــهيونية، واضطرتهم إلى فرض إجراءات أمنية جديدة تأخذ هذا العامل الجديد بعين الاعتبار.

أكدت المصادر الفلسطينية أَن الشهيدة كانت في السادسة والعشرين من عمرها، وكانت متطوعة في الهلال الأحمر الفلسطيني، ولم تكن تنتمي إلى أي تنظيم سياسي أو عسكري فلسطيني، وقد أكدت والدة الشهيدة وفاء علي إدريس أن أقارب الشهيدة تجمعوا في منزلها للوقوف بجانبها وأن ابنتها حينما غادرت المنزل يوم العملية لآخر مرة كانت مبتسمة وسعيدة.

إن هذه العملية قد أثارت العاطفة الشعبية في البلدان العربية، وتناقلت وسائل الإعلام المختلفة خبر العملية ذات العطر الأُنثوي، وإذ استطاعت الشهيدة أن تدخل إلى أعماق الشعب العربي الذي يحس باليأس والضعف والعجز فإنها كانت دفعة معنوية جديدة للانتفاضة الفلسطينية وأثارت الحماسة في نفوس العرب ممن رضوا أَن يعيشوا على هامش الحياة في دعةٍ ولهوٍ وانزواء عن التأريخ أثارت هذه العملية الشعراء، وحركتهم تحريكاً عنيفاً، وكان منهم د. حاكم مالك الزيادي الذي نظم قصيدة بعنوان: (إلى الشهيدة وفاء إدريس مع الحب والاعتذار)(٢٥)، وكان وجه الاعتذار في هذه القصيدة أن المرأة بدأت تستشعر دورها في الحياة والجهاد، في حين أن الآلاف من المسلمين والعرب ينامون في وهدة الحياة. فيقول:

تحية تضوعت بنفحة الفداء

إلى الشهيدة التي تضمخت أشلاؤها بحمرة الدماء

إلى الشهيدة التي صلّت لدى استشهادها السماء

إلى الشهيدة التي أثار كبرياءها الغضب

ولم تطق أن يُستذلَ قومُها العرب

إلى أميرة الفدى، وفاء

ينهي القصيدة بالنزيف والألم، ولكن وفاء إدريس كانت بلسماً لهما فيقول:

يا فخر كل نسوة الشعوب والأمم

يا أجمل النساء زُينت بروعة القيمْ

يا غابة الزيتون والنخيل والحنّاءْ

يا بيدر القمح الذي يبشر الجياع بالعطاء

يا زهو كل روضة، وجود كل ديمة من الديم

يا رونق السيف ويا نصاعة القرطاس، يا وحي القلم

أصبحت في حياتنا

أنشودة الفداء والإباء والشّمم

يا بلسماً لجرحنا المسكون بالنزيف والألمْ

لقد تآصرت الدواعي الدينية لتحرير بيت المقدس، والمسجد الأقصى، وشعور الفلسطينيين بالذل والمهانة تآصرت جميعها في أشعار الشعراء فعبروا عنها مازجين بين الحماسة، والألم، والحزن في ظلِّ واقعٍ لا يقدم لهم العون الكافي، ولا التفهم الشافي. وشارك الشعراء العرب إخوانهم في هذا المجال فهذا (رشيد عبد الرحمن العبيدي) في قصيدته (الوجد العارم) يبكي إلى رسول الله ﷺ حال القدس، ويبشر بالفجر الذي سيكون فيه الخلاص قريباً فيقول:

إليك رسول الله أشكو مواطنا — أهينت، ودار الأكرمين سليبُ

متى يا ترى قومي يثور عميدهم؟! — متى يستثير المكرمات وثوبُ

متى تصطلي في كلِّ شبرٍ مواقد — ليحرق جان غاصب وغريبُ

فلسطينُ جاءتك العصائب فاصبري — فإن ضياء الصبح منك قريبُ(٢٦)

وهكذا تمكن الشعر العربي من التغلغل إلى أعماق الانتفاضة الفلسطينية فخلّد شهداءها، وأحاط بكلِّ جوانبها السياسية، والدينية، والقومية، والإنسانية، على نحوٍ مؤثرٍ في نفسية العربي المسلم وعلى صورة توازن بين ماضي الأمة، وإمكانياتها وقدرتها على النهوض للقيام بدورها في الحياة.

المبحث الثاني: الدراسة الفنية

الشعر العربي الذي جاء في تخليد عمليات الاستشهاد يعبرُّ عن التزام الفلسطينيين بقضيتهم المصيرية في الدفاع عن وطنهم السليب. ومثل هذا الشعر لابد فيه من الوضوح بغية إفهام المتلقي الأسس والمبادئ التي يقوم عليها. وكلُّ شعر ثوري لابُدَّ أَن يكون واضحاً، ومن ثم يمتاز هذا الشعر **(بالعمق المضموني وبتغليب المضمون على الشكل)**[٢٧]. على أَن مثل هذا الوضوح حينما لا يلقى قبولاً من المجتمع العربي، أو العالمي، فإنه سيؤدي بالشاعر إلى وجهة أخرى.

إذ يبدأ الإحساس بالغربة عند الشعراء، وبانفصالهم عن الواقع، وكما هو معلوم فإنَّ القضية الفلسطينية مفهومة واضحة لدى العالم كلّه، لكنها لا تحظى بالدعم الأمريكي، أو بالأحرى أَن الصهاينة أعداء الفلسطينيين يحظون بهذا الدعم ضد قضية الفلسطينيين العادلة.

ولمَّا كانت أمريكا القوة الأولى في العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي السابق؛ فقد لجأ العالم إلى محاباتها، وعلى وفق ما يسمى في عالم اليوم بـ (السياسة). وكانت القضية الفلسطينية إحدى ضحايا هذه المحاباة والمراءاة. وإذا كانت محاباة الغرب لها أمراً يبدو له أسبابه السياسية، فإنَّ محاباة العرب لها أمر يحتاج إلى تعليل أو تفسير، لأن أمريكا تتحين الفرص لإضعاف الشعب العربي وسلب كل مقوماته التي يتكئ عليها للنهوض والتقدم.

فكان الواجب الإسلامي والقومي يحتم على العرب أن يفهموا أبعاد الخطاب الشعري الذي خلد العمليات الاستشهادية. غير أَن هذا الأمر لم يكن إلاَّ على المستوى الشعبي. ومثل هذا الأمر له وقعه على النفس الإنسانية الشاعرة، فيزيد إحساسها بالغربة، مما يؤدي إلى الإبداع الفني، فكلما زادت المعاناة عند الشعراء زاد الإبداع الفني، وتفجرت الدلالات لتعبر عن المشاعر الهياجة في الذات الشاعرة.

من ثَمَّ فإن الوضوح الظاهر في الشعر قد رافقه سمو فني على مستوى الأداء الفني بسببٍ من إحساس الشعراء بالواقع، وانفصالهم عنه، وبالغربة أيضاً.

وقد ارتأى الباحثان أَن يدرسا في هذه الصفحات من البحث، الأسلوب الشعري أي طريقة التعبير التي يمكن أَن تكون ميسماً على الشعر الذي خلَّد العمليات الاستشهادية وعبرَّ عن القضية الفلسطينية، ويكون ذلك على المستوى اللفظي، والدلالي، والموسيقي ثم يتطرق الباحثان إلى أبعاد التجربة الشعرية في أعماق الشعراء، للوقوف على مدى التفاعل القائم بين ناحيتها الدلالية، والنفسية.

أولاً: الأُسلوب الشعري

تشير المعجمات اللغوية إلى **أَن الأسلوب يطلق على السطر من النخيل، وكل طريق ممتد فهو أُسلوب، وأساليب القول بمعنى (أفانين القول)**[٢٨] **وعلى هذا فالأسلوب طريقة وفن.**

من ثَمَّ فإن الأصل اللغوي يمتد بصلةٍ ظاهرة إلى المعنى الاصطلاحي عند أحد الباحثين حينما يرى أَن الأسلوب هو **(طريقة الأداء، أو طريقة التعبير التي يسلكها الأديب لتصوير ما في نفسه، أو لنقله إلى سواه بهذه العبارة اللغوية)**[٢٩].

فإذا كانت (اللغة مادة الأدب؛ **فإن الأُسلوب في الأدب هي كيفية استخدام اللغة)**[٣٠]. ويرتبط الأسلوب ارتباطاً وثيقاً بشخصية الأديب، فهو طريقة تعبيره، وتفكيره، وتصويره. وعلى هذا تكون (الذاتية أساس تكوين الأسلوب)[٣١]. وهكذا يتأثر الأسلوب بشخصية الأديب وسماتها الفردية، وبرصيده من الخبرات المعرفية، والتجارب الحياتية فضلاً عن المؤثرات البيئية[٣٢]. من ثَمَّ فقد انطلق الباحثون في رؤيتهم النقدية للأسلوب من اختلاف مشاربهم الأدبية، وتباين اتجاهاتهم النقدية[٣٣].

ولمَّا كان الشعر فناً قائماً على اللغة؛ فإنه ينبغي (دراسة أسلوب العمل الأدبي تبعاً لانحرافه عن اللغة كما تستعمل في العادة)[٣٤].

هذا يعني دراسة الألفاظ، والتراكيب، والصور، والدلالات الصوتية، والنفسية، والموسيقى الشعرية. حيث تدخل علوم البلاغة (المعاني، والبيان، والبديع) ضمن الإطار الشامل للأسلوب بوصفها إحدى مرتكزات النص الشعري عند العرب، كان الشعراء يضعونها في الحسبان، ومازالوا حينما ينظمون قصائدهم، وقد

تكون بوعي منهم أو دونما وعي لأَن نظمهم يخضع لإطار العقل والوعي بخاصة حينما يكون الشعر ملتزماً معبراً عن قضية.

إن السمة العامة التي يمكن أَن يطلقها الباحثُ على الأسلوب الشعري الذي عبَّرَ عن تخليده للعمليات الاستشهادية، وفي حدود النصوص المتوافرة، بأنه أسلوب وجداني.

وأهم خصائص هذا الأسلوب أَنَّه يميل إلى رقة الكلمة، وعذوبة الموسيقى ويصدر عن نفس متألمة حزينة، مصوراً عاطفة القلب وآلامه ويتناسب هذا الأسلوب مع الحالة النفسية التي يكون عليها شعراء الانتفاضة الفلسطينية.

فإذا كانت اللفظة في الأسلوب المباشر قاموسيةً معجميةً ذات معنى محدّد، وتحمل فكرة واضحة ثابتةً؛ فإن اللفظة في الأسلوب الوجداني داخلية تنبع من أعماق الروح والمعاناة، وهي مفعمة بالمشاعر لا بفضيلة معناها، لأنها مفهومة متداولة، ولكن بفضيلة عمق الإحساس والوجدان. فاللفظة في الأسلوب المباشر تُفهم، لكنَّها في الأسلوب الوجداني تُعانى، كما في قول الشاعر جمال جاسم أمين مخاطباً الشهيد:

يا واهباً وقف الزمان لجوده كبراً وحق لمثله أن يكبرا

يا موعد الأمل العظيم وضوءه يا شاهداً يصحو إذا نام الورى(٣٥)

فالألفاظ (واهباً.. يكبرا، الأمل، شاهداً) يجدها المتلقي مفعمة بالمشاعر والأحاسيس، وآمال النضال والكفاح، والصراع في الحياة من أجل الحرية. ويشعر أَن القصيدة في عمومها تتدفق وجداناً وعاطفةً ورقةً.

فإذا كانت اللفظة في الأسلوب المباشر كاللفظة في الأسلوب الوجداني واضحةً فإنَّ الأولى مقيمة على حالةٍ واحدة. أما الثانية فهي شعورية تتنفس وتخفق، وتضطرب، وتختلج، وهي تحمل صدىً نفسياً لا قبل لنا على إبانته وإظهاره، لكننا نحسه وهو يصدح، ويئن عبر اللفظة، والبيت والقصيدة كلّها. أما الصورة فهي ــ غالباً ــ متوازنة وجلية، واضحةُ الملامح والسمات، يكاد لا يغفل المتلقي أمراً من أمورها، ولا يلتبس عليه ظل من ظلالها وهي تسعى إلى أن تكون شمولية تعبر عن

حقيقة النضال والجهاد، واستشعار الإنسان لكافة الجوانب الإنسانية والقومية والدينية. فتكون الاستعارة نافذة إلى الأعماق لتصور موقف الشاعر من الموت، أو اليأس، أو الأمل، أو الحياة، أو الفناء..الخ كما في قول الشاعر الذي تمثَّل به (أبو حمزة) في وصيته، ولا يعلم الباحثان إن كان له أو لغيره:

في جنة الله أحيا   في ألف دنيا ودنيا

وما سأتمنى شيئاً   إلاّ ويأتيني سعيا[٣٦]

فلفظة (دنيا) هنا جاءت وفيها من أعماق الوجدان ما فيها وفيها أيضاً من الدلالات العميقة التي تعبر عن المعاناة والصبر والنضال وحب التضحية والفداء والإصرار على التحدي والصمود، ورغبة شديدة في رحمة الله وإكرامه للشهيد، فهذه المعاني المتعددة يستشعرها القارئ وهو يتمثل قوله (في ألف دنيا ودنيا) وعلى الرغم من البساطة في الألفاظ التي هي من الألفاظ المأنوسة المستعملة في الحياة اليومية، فقد بدت بأَن لها عمقاً في نفسية القائل وتأثيراً، وإذا نظر الباحثان إلى قوله (يأتيني سعياً) وجدها استعارةً متداولة تعبرٌ عن تحقيق الأماني، وهي من الاستعارات التي استعملها الخطاب القرآني في مواضع عدة. ويلاحظ الباحثان أَن القائل شبه الشيء بشخص فحذف المشبه به وهو (الشخص) على سبيل الاستعارة التخييلية، وكانت لفظة (سعياً) قرينة معنوية دلَّت على المشبه به. فهذه الاستعارة كما يلاحظ في عملية بنائها للصورة كانت مطروقة مسموعة ومألوفة. غير أنها لم تكن تقريرية وإنما تحملت بظلال النفس وصراعها في الوجود، وعبَّرت عن الوجدان برقة وعذوبة.

تأتي الموسيقى الشعرية متجاوبة في التعبير عن وجدان الشعراء، فيرى الباحثان الإيقاع ذا نغم حزينٍ أحياناً، وأحياناً تعلو فيه نغمة الحماسة بقصد إثارة المتلقي وبعث العزيمة في نفسه، وفي الغالب تميل القصيدة في نهايتها إلى النغم الحماسي، وقد تبدأ بنغم حزين فيه جزء من الشعور باليأس الذي ينتاب بعض المهادنين، ثم لا يبرح أَن يبدأ بالتزايد شيئاً فشيئاً حتى تنتهي القصيدة إلى الإيقاع

الحماسي- والإيقاع لا يكون من شيءٍ واحد، فهو ليس وزناً ولا لفظةً، ولا تركيباً، ولا صورةً، ولا فواصل، أو قواطع، وإنمَّا من ذلك كلِّه يحسُّ ويشعر فيترك أثره في نفسية المتلقي ووجدانه.

كان يلاحظ أَن الشاعر كثيراً ما يلجأ إلى القصيدة العمودية مراعياً بناءها المأثور، فيلزم وزناً واحداً وقافية واحدة، كما قيل (كثرة الطَــرْقِ يُلـــين الحديـــد). وربمَّـــا لجأ بعضهم إلى بناء القصيدة الحرةّ، لما فيها من حرية في تنوع القافيـــة، وتقليل عدد التفعيلات أو زيادتها في هذا البيت وذلك. وليس يهمُّ هنا كثيـــراً بنـــاء القصيدة الشكلي لأنه لم يؤثر كثيراً أو قليلاً على الخصائص العامة للشعر الذي خلد العمليات الاستشهادية.

ثانياً: التجربة الشعرية

على الرغم من التعريفات العديدة لمفهوم الأدب أو الشعر، فإن الشعر في أبسط تعريفاته هو: **(صياغة فنية لتجربة بشرية)**[٣٧]. وكما هو معلوم فإن التجربة تصدر عن (الانفعال الذي يغشى الواقع، ويتحد معه، ويحل فيه، ولئن كان الانفعال واحداً بين الفنون الأدبية؛ فإنه يختلف من الواحد إلى الآخر في عنفـــه، وصـــفائه، ومدى سيطرته على الموضوع)[٣٨].

إن التجربة قبل أن تكون شعريةً هي شعورية، أي أن الشعور يتفاعل مـــع الذات الشاعرة والواقع والأحداث لتؤدي في النهاية إلى تفجير القصيدة أو ولادتهـــا بعد مخاض.

لمَّا كانت التجربة انفعالاً ومعاناةً؛ فإن التعبير عنها شعراً يبقى قاصراً عن الوصول إلى حقيقتها كما هي في أعماق قائلها؛ ذلك أَن الانفعال شعور لا يُرى ولا يُلمس، أي أَنه مطلق. واللغة محدودة محسوسة. من ثَمَّ كانت الاســـتعارة والمجـــاز والإيحاء تعكس ظلال التجربة الشعرية، وليس كما هي على وجه الكمال والتمام.

إن أبعاد التجربة الشعرية في الشعر العربي الذي خلَّد القضية الفلســـطينية تكاد تكون محسوسة عند أغلب المسلمين والعرب. وقد سبق للباحثين أن تطرقا إليها في غضون الدراسة الموضوعية ولو على نحو غير مستقل ومفرد.

يشعر المتلقي في التجربة الفلسطينية اعتزازاً بالشهادة في سبيل الله، وأَنها فضل من الله خصَّ الله به الصابرين والمجاهدين من ذوي الحظ العظيم، وفيها شعور بالحزنِ متأتٍ من دوام النضال من غير أن يكون لهم تأييد مرضي من أخوتهم العرب، ومن الإحساس الإنساني حينما يفقد الإنسان عزيزاً من أهله. وفيها شعور أَن الانتفاضة سيكون المستقبل لها، لأن تاريخ نضال الشعوب يؤيد هذه الحقيقة وأَن الرسول ﷺ أخبر أَن أمر هذه الأمة ما يزال بخير مادام فيها الجهاد قائماً وأن الأمم لا تتكالب على الأمة الإسلامية والعربية مادامت تحرصُ على الموت أكثر من حرصها على الحياة، ففي ذلك حريتها وعزتها. وهناك شعور أَن العمليات الفدائية خيار وحيد لا ثاني له. وفيها شعور بالمرارة لواقع العرب، واستسلامهم لليأس مع أَن لديهم القدرة في صنع قرارهم السياسي فيما لو وحّدوا صفوفهم، وقضوا على خلافاتهم، وتناسى الحكام مصالحهم الشخصية.

إذن فالتجربة الشعرية في الشعر الذي عبرّ عن القضية الفلسطينية وخلَّد عمليات الاستشهاد تجربة عميقة وغنية ومليئة بالأحاسيس فيها مشاعر وطنية فيها رؤية للمستقبل، وإنسانية، ودينية، وقومية. فإلى أي مدى تمكن الشعر العربي أن يعبرِّ عن هذه المعاني للانتفاضة، والنضال الفلسطيني؟ وهل تمكن الشعراء من الوصول إلى أعماق التجربة. وهذا ما سيسعى الباحثان- بمشيئة الله- إلى كشفه باستنطاق النص الشعري استقراءً وتحليلاً، بقصد الوقوف على أبعاد التجربة الشعرية.

فمن قصيدة للمقاتل (جمال جاسم أمين) نشرت في جريدة الثورة في العراق بعنوان (كن هول هذى الأرض) ويقصد الحجر الفلسطيني، فيقول:

ضلُّوا فلا نجم يلوح لمن سرى ... ومضوا كما تمضي السفوحُ بلا ذرا

عرب تنام، وأنت تصحو بينهم ... لتزيل عن أجفانهم ذلَّ الكرى

يكفيك ياحجر البطولة أَنهم ... عمي وانك كنت ضوءاً مبصرا

أعمى زمانك كلَّ عين شابها ... عشو الضلال، وأنت وحدك من يرى

يا بن الثرى، طاولتها حتى غدا ... سيّانِ إن قلنا ثريا أو ثرى!

ووقفت في أهوالها مستصغراً ... ذممَ الخيانة إذ تباعُ وتشترى

كن هول هذي الأرض كن إعصارها ... وإذا تلاطم موجها كن معبرا

كن صوتها الآتي، وفك أسارها ... فلقد أشرت لقيدها أن يكسرا[٣٩]

إذ يمكن للباحثين أن يؤشرا البعد القومي في هذه القصيدة، وهو أمر ينسحبُ على الشعراء العرب غير الفلسطينيين، إذ يُحس الشعراء العرب بأخوتهم في هذا المجال.لإحساسهم الكامن في التقصير من النصرةِ بالسلاح فضلاً عن الكلام. فتركز القصيدة على جانب إحساس العرب بالذل، وأن الذل لم يأتِ إلاّ لنومة العرب الطويلة، كأنهم عمي لا يرون. وفي ذلك نقد للحكام الذين يذعنون بدعوى (السياسة) ريثما تتوفر أسباب القوة. والحقيقة أَنهم لا يسعون لامتلاك أسباب القوة، ثم أَنهم ليسوا ضعفاءً إلاّ في أنفسهم، فالأمر سيختلف لو اجتمع الرأي وتوحدت الكلمة. فجاءت الحجارة في هذه القصيدة لتمثل الأمل الذي يبعث في الأمة حياتها فيدفعها لاستثمار إمكاناتها لصالح قضيتها، فتعرض الشاعر هنا للقضية الفلسطينية من جانبها القومي بوصف أَن الشاعر قد أثيرت مشاعره وأحاسيسه من هذا الجانب؛ لأَنه عربي يعيش آلام الأمة وتطلعاتها. ولعل خيرَ قصيدة تصلح أن تكون شاهداً أو نموذجاً توفر على حظٍّ وافٍ من استيعاب التجربة الشعرية في الشعر العربي المعبر عن القضية الفلسطينية وشهدائها، قصيدة (مانع سعيد العتيبه) بعنوان (ثورة الحجارة)، وقد ارتأى الباحثان أَن يورداها كاملة للوقوف على أبعاد التجربة فيها بوصفها مسك ختام هذا البحث، ولأَنها تفي بالغرض من العمق والغناء، إذ يقول الشاعر[٤٠]:

ما عادَ للكلماتِ وهجُ حرارةْ ... وأُحسُ حين أقولها بمرارةْ

فعلامَ، أنفخ في الرماد؟! محاولاً ... أن استمدَّ من الرمادِ شراره

لكنّه قدري، ولست مخيّراً ... في ما الفؤادُ أراده واختاره

في القدس أولد من جديدٍ حاملاً ... للنائمين اليائسين بشاره

وأقولُ: إن البحر نادى أهله ... وعليه فليستيقظِ البحَّاره

هذا هديرُ الموج شاعر ثورة ... يلقي بوجه نعاسكم اشعاره

حمل البشارة من فلسطين اسمعوا ... ماذا تقول سواعد وحجاره

ماذا يقول دم الشهيد لأمة؟ ... شهدت عيون نيامها أزهاره

لكنها واليأس يُرخي فوقها ... من عتمة الليل الشقيِّ ستاره

عادت إلى الأحلام تجتُّر المنى ... ودم الشهيد يضيء مُثُل مناره

ماذا يقول الطفل مشنوقاً على ... غصنٍ من الزيتون في بيّاره

ما غاب عن عينيه إصرار وما ... خنقَ الجبانُ بشنقهِ إصراره

حتى الحجارة لم تزلْ في جيبه ... تحكي بحَسْمٍ رأيه وقراره

ماذا تقول صبية شقوا لها ... ثوباً؟! فأعطاها الفداءُ إزاره

نادت صلاح الدين فاشتدت بها ... جدران بيت المقدسِ المنهاره

لكن صلاح الدين مات، وماله ... فينا وريث حمية وإماره

والله ما شئتُ استثارة نخوة ... فيكم فما للميتينَ إثارهْ

لكنني وأنا أرى أملاً خبا ... قد عاد يشعلُ في السواعدِ نارهْ

ارتد عن ظلمات يأسي خارقاً ... بحجارةِ الغضبِ الوليد حصارهْ

هي ذي بدايةُ رحلةٍ قدسيةٍ ... في لجِ بحرٍ ما خشيت غماره

ويدق بابَ القلب صوت مكبَّل ... في القدس ملَّ قيودَه وأساره

صوت يقول أنا فلسطين انظروا ... لدمي يشعُّ قداسةً وطهاره

حجر كريم في يدي وكرامة ... ولكم تركبُ مقاعد النظاره

فتفجروا يا منتمون لأمةٍ ... كانت لها في العالمين صدارهْ

كانت إذا طمحُ العدوُّ بأرضها ... ثارت عليه قوّيةً قهَّاره

أو صاحت امرأة تنادي منقذاً ... لبّى بكلّ سيوفه البتَّاره

أين السيوف اليوم من معتصمٍ؟ ... بل أين، أين جيوشُه الجَّراره

لهفي على الأقصى يصيحُ ولأرى نيرانَ منقذه، ولا أنواره

نامت عيون المؤمنين ولم ينم وعد لهارون الرشيدِ بغاره

هذا الفتى العربي فارسُ أمتي هو من أتابعُ معجباً أخبارهْ

فمن الأسى واليأس أشرق بسمةً في وجه أحزانٍ لنا هدّارهْ

ومضى بأحجار الكرامة راسماً للنصرِ في درب الفداء إشاره

فإذا سمعت أخي عن استشهاده يوماً وحاولَ ذهنك استذكاره

فاعلم بأني سوف أحيا مشعلاً في كلِّ ابناءِ القبيلةِ ثاره

أنا لا أخاف بأن يضيعَ دم الفتى في صوت من سيقدم استنكاره

لكن أخاف على بقية موطنٍ من غفلةٍ لقبيلتي غدّارهْ

فإذا قضى بطل سيولد غيرُهُ متحدِّياً وسيقتفي آثارهْ

لكن إذا ضاع الحِمى من أهلِهِ ذهبت جميعُ التضحياتِ خسارهْ

لقد قصد الباحثان إلى ترقيم الأبيات كي يعينهما ذلك على تقسيم القصيدة إلى لوحاتٍ عدّة من غير إعادة تلك الأبيات وعلى النحو الآتي.

اللوحة الأولى: البعد القومي

عكست الأبيات (١-١٠) الجانب القومي للقضية الفلسطينية، وقد جاءت الأبيات معبرة عن حال العرب، وموقفهم من ثورة الحجارة. فالشاعر يرى أن العرب قوة معطلة دونما سبب، سوى النوم الطويل الذي دفعهم إليه الحكام، لأن الشعب العربي يعي تماماً دوره الإسلامي والقومي تجاه أخوته الفلسطينيين، فكان في البيتين (١،٢) قد دلَّ على اليأس من العرب في التخلص من واقعهم، فكانت مدلولات الألفاظ مفقودة، وأصبحت باردة لا حرارة فيها. وأشر في (٣،٤) قدر الفلسطينيين وطريقهم الذي ليس لهم طريق سواه، فكان في نظر الشاعر يحمل البشارة للعرب، لكنَّ الأمة العربية بقيت (تجتر المنى)، وهي عبارة استعارة. فالاجترار يكون للحيوانات في طريقة ابتلاعها للغذاء من غير هضم، فكان الشاعر

ساخراً سخرية مريرة من واقع يعيش على أطلال الماضي من غير أن يصاحب بعمل حقيقي. وفي البيت (١٠) جاء الاعتزاز بالذات الشهيدة بوصفها مناراً، وفي العادة أن لا يجري هذا المدح ما لم يكن قد أجحف حقه، أو أنكر دوره في واقع الحياة العربية.

اللوحة الثانية: البعد الإنساني

يتجلى هذا البعد في الأبيات (١١ــ٢٠)، إذ يقدم الصهاينة على قتل الأطفال الأبرياء الذين لا ذنب لهم ولا جريرة. وتداخل هذه اللوحة الإنسانية باللوحة القومية فنرى أَن ظلال اللوحة الأولى مازال قائماً. فالشاعر يسعى إلى إثارة المشاعر القومية عن طريق اللوحة ذات البعد الإنساني، التي تصور طفلاً فلسطينياً يشنق وفي جيبه حجارة. إذ تشي الحجارة بإصرار الفلسطينيين على الاستمرار في طريق النضال أما صورة (الصبية) فهي تصل باللوحة إلى الحد الأعلى من الإثارة العاطفية للإنسان فتطل صورة (صلاح الدين الأيوبي) الذي يَعدُّ رمزاً من الرموز القومية والدينية بوصفه قد حرّر بيت المقدس إبان الحروب الصليبية، رغم أن الشاعر يرى أَن المشاعر ميتة لا تثار، فيبدو أن هذه الصور لا تنير ظلمات اليأس. وهكذا يكون البعد الإنساني قد وظَّفه الشاعر لإثارة البعد القومي في نفوس العرب.

اللوحة الثالثة: البعد الديني

تمتد هذه اللوحة إلى أعماق التأريخ لما للقدس من مكانة في نفوس المسلمين فهي أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشريفين، ومسرى النبي محمد ﷺ بارك الله فيها، وما حولها.

تبدأ هذه اللوحة من (٢٠ــ٣٠) بالحديث عن قدسية الأقصى، ومكانته:

هي ذي بدايةُ رحلةٍ قدسيةٍ ... في لج بحرٍ ما خشيت غماره

إذ يسعى الشاعر إلى إثارة الجانب القومي عن طريق الحديث عن البعد الديني والقدسي للأقصى، وعن طريق التذكير بالماضي العريق للأمة الإسلامية مسترجعاً

لصورة (المعتصم بالله)، ولصورة (هارون الرشيد) ابرز الخلفاء العباسيين الأقوياء في تاريخ الدولة الإسلامية في ظلِّ غياب المنقذ الذي يعيد الأقصى.

اللوحة الرابعة: الأمل القادم

تلتقي هذه اللوحات مجتمعة لتؤدي في النهاية إلى اللوحة الأخيرة، وهي لوحة الأمل القادم المتمثل في الفتى الفلسطيني الذي يحمل حجارته ليقارع بها ظلام الليل. فكان هذا الفتى مثار إعجاب الشاعر وتقديره. فهو على بساطة سلاحه لا يزال يبعث في النفوس إحساساً بالأمل، وبالمستقبل المشرق. فهو بسمة أشرقت في أمة حزينة، وهو يصنع طريق النصر، واهباً حياته للآخرين، فالقصيدة تدعو إلى احتذاء طريقه في النضال، وإلى استمرار الانتفاضة، لأنه كلما سقط بطل قام آخر مكانه.

أما الأبعاد الشاملة لهذه القصيدة التي تحقق وحدة الموضوع في القصيدة التي جمعت اللوحات فهي على النحو الآتي.

أولاً: الحزن والثورة:

جاءت القصيدة منذ بدايتها وحتى نهايتها ممتزجة بين الإيقاع الحزين والثوري ففي الوقت الذي يسعى فيه الشاعر إلى وصف الواقع المذل والمهين يبعث من جانب آخر روح الثورة والتحدي والصمود قومياً ودينياً. ويتجلى الإيقاع الحزين في القصيدة في بدايتها، وترتفع نغمة الإيقاع الحماسي الثوري في أبياتها الأخيرة مما يشي بالغاية التي نظمت لأجلها القصيدة، وهي بعث الهمم والعزائم في نفوس العرب، وانتشالهم من واقع مؤلم صنعوه لأنفسهم لا يتناسب ومكانتهم وإمكانياتهم وبالقدر الذي توفره (الهاء) من دلالة صوتية تعكس الحزن، فإنها تصلح للتنفيس عن الحالة الثورية فمن أمثال الدلالات الحزينة (مرارة، المنهارة، حصاره، قيوده، وأساره،..) أما توظيفها في عكس الدلالات الثورية ففي مثل (شرارة، بشارة، منارة، إصراره، قراره، قهارة، جيوشه الجرارة، أنواره..).

ثانياً: الأمل واليأس

هناك ثنائيان متضادان في القصيدة تناوبا على طول القصيدة، وتآزرا وتصارعا هما: اليأس والأمل؛ لأنهما يمثلان صراع النفس العربية في واقعها، فدعت القصيدة إلى طرح اليأس والتحلي بالأمل الذي يوفره الإيمان التام بالله، والمستقبل المضيء، وقد بدأت القصيدة وكأنها مؤيدة لحالة اليأس، ثم بدأ اليأس يتلاشى لأمور قومية ودينية وإنسانية وتاريخية، وكانت اللوحة الأخيرة لوحة الفتى الفلسطيني قد أوصلت الأمل في القصيدة إلى غايته المنشودة. أما دلالات اليأس ففي مثل (انفح في الرماد، النائمين، اليائسين، نعاسكم، اليأس، عتمة الليل، يجتر المنى، الطفل مشنوق، صبيه شقوا لها ثوباً..).

أما دلالات الأمل فيمكن أَن تعكسها الألفاظ (استمد من الرماد شراره، أولد من جديد، فليستيقظ البحارة، حمل البشارة، سواعد وحجارة، يضيء مثل منارة أرى أملا، تفجروا يا منتمون لأمة، أشرق بسمة..).

وهكذا تنتهي القصيدة في النهاية إلى بعث روح التحدي والصمود والمقاومة في أبناء الأمة العربية كي يعيدوا بالجهاد والنضال ماضي أمتهم، وليس بالأماني والأقوال.

هوامش البحث

(١) الصناعتين لأبي هلال العسكري: ١٥٦.

(٢) العمدة لابن رشيق القيرواني: ١/٢٠.

(٣) ديوانه: ٨٨.

(٤) تاريخ الطبري: ٢/٤٤٨.

(٥) ديوانه: ١٢٣.

(٦) ديوانه: ٢٢١.

(٧) سورة آل عمران: الآية (١٦٩).

(٨) الفائق في غريب الحديث: ٢/٢٢٦.

(٩) ديوانه:٢٢٠.

(١٠) الشعراء، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن بيت الشعر، فلسطين، ١٠/حزيران/٢٠٠٠: ١٠٤– ١٠٥.

(١١) وصية الشهيد مكتوبة بخط يده وهو من شهداء كتائب القسام.

(١٢) وصية الشهيد مكتوبة بخط يده وهو من شهداء كتائب القسام.

(١٣) وصية الشهيد مكتوبة بخط يده وهو من شهداء كتائب القسام.

(١٤) وصية الشهيد مكتوبة بخط يده وهو من شهداء كتائب القسام قام بتنفيذ العملية الاستشهادية البطولية شمال قطاع غزه في مستعمرة إسرائيلية يوم ٢٢/٦/٢٠٠١.

(١٥) الأبيات الشعرية وردت في وصية أبي حمزة المارة الذكر. ويبدو من الأبيات المتقدمة أن الشاعر ضم قطعتين من قصيدتين مختلفتين جنباً إلى جنب إذ أن الأبيات الأربعة الأولى تختلف عن الأبيات الأخيرة.

(١٦) أبجدية الحجارة، كتاب فلسطين الثورة الانتفاضة محمد علي اليوسفي، بيسان للصحافة والنشر والتوزيع: ٨٩.

(١٧) أبجدية الحجارة، كتاب فلسطين الثورة الانتفاضة، محمد علي اليوسفي، بيسان للصحافة والنشر والتوزيع: ٨٩.

(١٨) جريدة العراق، العدد ٧٨٤٧، ٥/٣/٢٠٠٣م: ١.

(١٩) ديوان نشيد الحجر، عمان، ١٩٨٤م: ٨٨.

(٢٠) أبجدية الحجارة، كتاب فلسطين الثورة الانتفاضة، محمد علي اليوسفي، مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع: ٨٩.

(٢١) أبجدية الحجارة: ٩٠.

(٢٢) ديوانه: ٢١٩.

(٢٣) ديوانه: ٢٢
(٢٤) ينظر الكراس الصغير الذي أعده د. وليد البدري بمناسبة المعرض المصـــور الأول الـــذي أقامتـــه الجامعة الإسلامية ببغداد حول العمليات الاستشهادية البطولية لشعبنا في فلسطين.
(٢٥) نشرت القصيدة في جريدة القادسية الصادرة في العراق بتاريخ ١٦/آذار/٢٠٠٢م.
(٢٦) القصيدة مطبوعة على الآلة الكاتبة لم تنشر بعد، ألقيت في الجامعة الإسلامية ببغـــداد ٢٠٠٢/٢/٢٥ في حفل أقيم احتفاء بالعمليات الاستشهادية في فلسطين.
(٢٧) الشعر والثورة، مجموعة من المؤلفين: ٢٧٧.
(٢٨) ينظر: لسان العرب، مادة (سلب).
(٢٩) الأسلوب، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط٦، ١٩٦٦م: ٤٤.
(٣٠) شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى نهاية القرن الثامن الهجري، د. جودت فخر الـــدين، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٤م: ١٩٨.
(٣١) الأسلوب، أحمد الشايب: ١٣٤.
(٣٢) ينظر: الأسس النفسية لأساليب البلاغة، د. مجيد عبد الحميد، بغداد، ط١، ١٩٨٤م: ١٢.
(٣٣) ينظر: النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال: ١١٦.
(٣٤) شكل القصيدة العربية في النقد العربي: ٢٠٠.
(٣٥) من قصيدته بعنوان: كن هول هذي الأرض، إلى بطولة الحجر الفلسطيني نشرت في جريدة الثورة، الصادرة في ٢٠٠١/١/٧.
(٣٦) من وصية أبي حمزة مكتوبة على الآلة الطابعة لم تنشر بعد. وفي البيت الثاني خلل عروضي.
(٣٧) الفن ومذاهبه محمد مندور، دار النهضة، مصر، د. ت: ١٤.
(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) جريدة الثورة في ٢٠٠١/١/٧.
(٤٠) أبجدية الحجارة، كتاب فلسطين الثورة الانتفاضة محمد علي اليوسفي، مؤسســـة بيســـان للصـــحافة والنشر والتوزيع: ٨٩-٩٠.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

القرآن الكريم.

١. الأسلوب، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط٦، ١٩٦٦م.
٢. الأسس النفسية لأساليب البلاغة، د. مجيد عبد الحميد، بغداد، ط١.
٣. تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، ١٩٨٤م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م.
٤. ديوان سليمان العيسى.
٥. ديوان عبد الله بن رواحة، حققه: د. حسن باجودة، القاهرة، ١٩٧٢م.
٦. ديوان عبد العزيز المقالح.
٧. ديوان نشيد الحجر، عمان، ١٩٨٤م.
٨. الشعر والثورة، مجموعة من المؤلفين.
٩. شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى نهاية القرن الثامن الهجري، د. جودت فخر الدين، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٤م.
١٠. الصناعتين، لأبي هلال العسكري، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٢م.
١١. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ)، مطبعة السعادة، ط٣، ١٩٦٣م.
١٢. الفائق في غريب الحديث.
١٣. الفن ومذاهبه، محمد مندور، دار النهضة، مصر، د.ت.
١٤. لسان العرب، لأبن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
١٥. النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

ثانياً: المجلات والجرائد

المجلات:

١. مجلة أبجدية، الحجارة كتاب فلسطين، الثورة، الانتفاضة، محمد علي اليوسفي، بيسان للصحافة والنشر والتوزيع.
٢. مجلة الشعراء، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن بيت الشعر، فلسطين، ١٠/ حزيران.

الجرائد:

١. جريدة الثورة، جريدة يومية تصدر في العراق ببغداد.
٢. جريدة العراق، جريدة يومية تصدر في العراق ببغداد.
٣. جريدة القادسية، جريدة يومية تصدر في العراق ببغداد.

ثالثاً: الوصايا

١. وصية الشهيد إبراهيم فايد، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.
٢. وصية الشهيد أبي حمزة، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.
٣. وصية الشهيد امجد فياض، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.
٤. وصية الشهيد محمود أبو هنود، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾

(سورة الزمر: من الآية ٩)

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

القرآن الكريم.

١. الأسلوب، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط٦، ١٩٦٦م.
٢. الأسس النفسية لأساليب البلاغة، د. مجيد عبد الحميد، بغداد، ط١.
٣. تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، ١٩٨٤م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦م.
٤. ديوان سليمان العيسى.
٥. ديوان عبد الله بن رواحة، حققه: د. حسن باجودة، القاهرة، ١٩٧٢م.
٦. ديوان عبد العزيز المقالح.
٧. ديوان نشيد الحجر، عمان، ١٩٨٤م.
٨. الشعر والثورة، مجموعة من المؤلفين.
٩. شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى نهاية القرن الثامن الهجري، د. جودت فخر الدين، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٤م.
١٠. الصناعتين، لأبي هلال العسكري، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٢م.
١١. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ)، مطبعة السعادة، ط٣، ١٩٦٣م.
١٢. الفائق في غريب الحديث.
١٣. الفن ومذاهبه، محمد مندور، دار النهضة، مصر، د.ت.
١٤. لسان العرب، لأبن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
١٥. النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

ثانياً: المجلات والجرائد

المجلات:

١. مجلة أبجدية، الحجارة كتاب فلسطين، الثورة، الانتفاضة، محمد علي اليوسفي، بيسان للصحافة والنشر والتوزيع.

٢. مجلة الشعراء، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن بيت الشعر، فلسطين، ١٠/ حزيران.

الجرائد:

١. جريدة الثورة، جريدة يومية تصدر في العراق ببغداد.

٢. جريدة العراق، جريدة يومية تصدر في العراق ببغداد.

٣. جريدة القادسية، جريدة يومية تصدر في العراق ببغداد.

ثالثاً: الوصايا

١. وصية الشهيد إبراهيم فايد، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.

٢. وصية الشهيد أبي حمزة، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.

٣. وصية الشهيد امجد فياض، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.

٤. وصية الشهيد محمود أبو هنود، وصية مكتوبة بخط اليد وهو من شهداء كتائب القسام.

j

حكم تقليد المجتهدين عند الأصوليين

د.حسين مصطفى خضير الجبوري

مستجدات في وسائل الأثبات

د. نصير خضر سلمان

أحكام النجس والمتنجس في الشريعة الإسلامية

د.حاتم عبد الله شويش

ذبائح أهل الكتاب
في الفقه الإسلامي

د.عبد خلف حايف
كلية الفقه وأصوله/ الجامعة الإسلامية

منهج القاضي عبد الوهاب في كتاب الأشراف

د.علاء حسين محمد

ترجيحات ابن العربي المالكي الأصولية من خلال كتابه المحصول (القسم الأول)

د.ضياء حسين عبيد الزوبعي

سمات الشخصية الإسلامية

د.عامر ياس القيسي
د.عبد الرزاق محمد أمين الجاف

القاضي عبد الوهاب واثره في المدرسة المالكية البغدادية

د. محمود خلف جراد

تخليد الشعرالعربي لعمليات الاستشهاد

د. شاكر محمود السعدي
د. صالح احمد رشيد الغريري

	حكم تقليد المجتهدين	د.حسين حسن خضير الجبوري	
	أحكام النجس والمتنجس في الشريعة الإسلامية	د.حاتم عبد الله شويش	
	ذبائح أهل الكتاب في الفقه الإسلامي	د.عبد خلف حايف	
	المستجدات في وسائل الإثبات	د.نصير خضر سليمان	
	منهج القاضي عبد الوهاب في كتاب الأشراف	د.علاء حسين محمد	
	تخليد الشعر العربي للعمليات الاستشهادية	د.شاكر محمود السعدي د.صالح	
	سمات الشخصية الإسلامية	د.عامر ياس القيسي د.عبد الرزاق محمد أمين الجاف	